Ob die Luſt oder der Abſcheu am ſtärkſten wirke?

Grave par J. Haas. a Copenhague

Kopenhagen und Leipzig, 1763.

Seiner Hochgräflichen Excellenz

Dem

Hochgebohrnen Herrn

Herrn

Johan Ludwig von Holſtein,

Grafen zu Lethreburg,

Ritter vom Elephanten, Jhro Königlichen Majeſtät Hochbetrautem Geheimdenrath, und erſtem Miniſter in dem Conſeil, Geheimden Conferenze-Rath, Kammer-Herrn, und Ober-Sekretairen in der Däniſchen Kanzelley, Praeſes im Miſſions-Collegio, und erſtem General-Kirchen-Inſpector, wie auch Patronen der Königlichen Univerſitet zu Kopenhagen, und Praeſes der Societet der Wiſſenſchaften

werden dieſe Blätter unterthänig gewidmet.

Gnädiger Herr,

Das gewiſſeſte, was ein Schriftſteller zur Belohnung ſeiner Arbeit zu hoffen hat, iſt daß man ihn ſtrenge und unbarmherzig beurtheilt. Wenn man Bücher ſchreibt, ſo ſtellt man ſich gleichſam auf einer Schaubühne dar, um ſich von unvernünftigen und ungerechten, ſowohl als von vernünftigen und gerechten, und von jenen noch eher, als von

dieſen, richten zu laſſen. Je weniger Einſicht und Fähigkeit der Leſer beſitzt, deſto fertiger iſt er mit ſeinem Urtheile. Der berühmte Menage hat daher Urſache gehabt zu ſagen: Etre auteur, c'ert ſouvent avoir toute la terre pour partie, ſans pouvoir trouver d'advocat.

Iſt alſo jemand, der Vertheidigung und Schutz bedarf, ſo iſt es gewiß ein Schriftſteller. Deswegen nehme ich mir auch, bey Herausgabe dieſer meiner Arbeit, die unterthänigſte Freyheit, dieſelbe **Ihro Hochgräflichen Excellenz** zu widmen, um ſie dadurch **Dero** hohem Schutze zu empfehlen, der ich ſonſt keinen weiß, deſſen Anſehen wichtiger, deſſen Urtheil billi=

billiger, deſſen Hochachtung für die Wiſſenſchaften gröſſer ſeyn könnte.

Der hochgeneigte Beyfall, womit Ihro Excellenz den erſten Entwurf der gegenwärtigen Abhandlung, als ſie in der gelehrten Geſellſchaft, die ſich Deroſelben hohes Patrocinii rühmt, vorgeleſen wurde, hat es gemacht, daß ſie zu der gegenwärtigen Gröſſe hat gelangen können. Es iſt daher auch billig, daß ſie zu demjenigen ihre Zuflucht nimmt, dem ſie ihr Gedeyen zu verdanken hat.

Zugleich habe ich bey dieſer Gelegenheit das Glück, daß ich öffentlich bezeugen darf, mit wie vieler Ehrfurcht ich zeitlebens verharre

Ihro Hochgräfliche Excellenz,

Gnädiger Herr,

Dero

Kopenhagen,
den 5ten Februar, 1762.

unterthäniger Knecht,
Peter Kofod Ancher.

Vor=

Vorrede.

Den erſten Entwurf der gegenwärtigen Abhandlung habe ich ſchon vor fünf Jahren die Ehre gehabt der Kopenhagener gelehrten Geſellſchaft vorzulegen; wie er auch darauf in den 7ten Theil der Schriften dieſer Geſellſchaft eingerückt worden.

Nach der Zeit habe ich mir die Mühe gegeben, meinen erſten Plan weitläuftiger auszuführen; und daraus iſt dieſe kleine Abhandlung entſtanden, die ich itzund, in einer etwas algemeineren Sprache, als die

Däniſche iſt, dem unpartheyiſchen Urtheile vernünftiger Leſer unterwerfe.

Die Ueberſetzung iſt nicht von mir. Ich habe weder Zeit, noch Luſt, noch auch die Fertigkeit in der deutſchen Sprache, die zu einer ſolchen Arbeit erfordert wird. Alles was ich mir hiebey zueignen kann, iſt daß ich die Ueberſetzung beſorgt habe. Unſer gelehrte Herr Mag. Baden hat mir bey dieſer Arbeit ſeine Hülfe geleiſtet. Durch ſeinen Fleiß und Geſchicklichkeit iſt die Ueberſetzung ſo gut gerathen, daß ſie überall meine Meinung richtig und genau ausdrückt. Mehr kann ich davon nicht urtheilen. Im übrigen weiß man, wie ſchwer es iſt, eine ganz vollkommne, und in allen Stücken untadelhafte Ueberſetzung zu machen; und je näher die Sprachen mit einander verwandt ſind, deſto größer iſt die Schwürigkeit.

Am Ende habe ich die Beantwortung einiger Einwürfe, als eine Zugabe, beygefügt; damit die Leſer, die an Streitſchriften kein Vergnügen finden, bey der Zugabe aufhören können.

Die ſchöne Sammlung der juriſtiſch-philoſophiſch- und kritiſcher Abhandlungen des ſeel. Herrn Prof. Claproths, ſind mir erſt kürzlich zugekommen. Hier finde ich im 4ten Stücke unter Nr. 9, die Frage: ob der Schmerz ſtärker würke als das Vergnügen? dergeſtalt entſchieden, daß man die ganze Sache für einen Wortſtreit erklärt. Dieſer wackre Mann, deſſen zu früher Tod mit Recht bedauert wird, denkt durchgängig ſchön und gründlich. Hat er nicht allemal die Wahrheit getroffen; ſo muß man ihm doch das Lob laſſen, daß man ihn überall als einen eifrigen Nachforſcher der Wahrheit findet. In ſchweren und weitläuftigen Unterſuchungen die Wahrheit zuweilen verfehlen, iſt ein Schickſaal, von dem die geſchickten Nachforſcher derſelben ſo wenig frey ſind, daß es oft eher bey ihnen eintrift, als bey andern, eben weil ſie ſelber denken, und bey Unterſuchung der Wahrheit den edlen Vorſatz haben, es nicht auf ein fremdes Urtheil ankommen zu laſſen. Zwar hätte ich nicht vermuthet, daß jemand auf die Gedanken gefallen wäre, den ganzen Streit zu einem

Wortſtreite zu machen. Weil es aber doch dieſer verdiente Mann gethan, ſo iſt ſein Anſehen bey mir ſo groß, daß ich es für meine Schuldigkeit erachtet, ſeine Gedanken zu unterſuchen.

Die übrigen Einwürfe finden ſich in den fortgeſetzten Nachrichten von dem Zuſtande der Wiſſenſchaften in den Däniſchen Reichen und Ländern, im 4ten Stück S. 322-325. Weil es dem Verfaſſer dieſer Recenſion, der mir unbekannt iſt, gefallen hat, ſie nicht allein mit einigen kleinen Hiſtörchen, und einem Spruche aus dem Seneka, ſondern auch mit einigen Einwürfchen auszuſchmücken, ſo habe ich mich nach einigem Anſtande doch zuletzt entſchloſſen, darauf zu antworten.

Ich muß es frey geſtehen, es iſt mehr um perſönlicher Urſachen willen, als um der Wahrheit willen geſchehen, daß ich mir dieſe Mühe gegeben; denn die Wahrheit hätte eben ſo wenig meine Antwort, als die Einwürfe des Journaliſten gefordert. Sie ſind doch mit einander von ſehr geringer Erheblichkeit, keiner davon berührt die Hauptſache, und

die

die zwey letzten halten ſich bloß bey meinen Beweißen auf. Allein für einen, der Profeſſion von Wiſſenſchaften macht, und inſonderheit für einen öffentlichen Lehrer, muß es ſehr empfindlich ſeyn, wenn man ihm öffentlich Schuld giebt, daß er uns ſchwache und ungegründete Beweiße aufbürden will, es mag nun ſeyn worinn es will, am meiſten aber in einer Schrift, die er einer Geſellſchaft von vernünftigen und gelehrten Männern vorlegt. Es kömmt noch dieſes hinzu, daß mein Stück das einzige, ſo weit ich erinnern kann, unter allen die in dieſen Nachrichten recenſirt worden, iſt wogegen man Einwürfe gemacht hat. Ich möchte bald fürchten, daß jemand dadurch veranlaſſet werden könnte zu glauben, daß meine Schrift ſo ſchlecht gerathen wäre, daß ſie vor andern verdiente beurtheilt und beſtritten zu werden.

In dieſer Abſicht habe ich es für eine Pflicht gegen mich ſelbſt angeſehen, auf dieſe Einwürfe zu meiner gerechten Vertheidigung etwas zu antworten. Denn wer weiß, wie vielen Beyfall ſie ſonſt finden,

und was für Gedanken ein und der andere Leſer ſich dabey machen könnte?

Daß meine Antwort etwas weitläuftig gerathen, daran iſt der Journaliſte Schuld. Man darf mich in dieſer Sache nicht als Contrepart, ſondern bloß als Sachwalter anſehen. Ich habe nicht allein Einwürfe beantworten, ſondern auch Räthſel auflößen müſſen, und das letzte hat mir mehr Mühe geſchafft, als das erſte. Ich habe zudem meinem Gegner alle Gerechtigkeit geſchehen laſſen wollen, und habe mich daher bemühet ſeine Worte aufs gelindeſte und beſte zu verſtehen, um etwas vernünftiges und geſcheites herauszubringen; welches denn freylich nicht ohne Weitläuftigkeit hat geſchehen können. Das iſt alles was ich in einer Vorrede zu ſagen weiß.

Erſter Abſchnitt.

Von der Wichtigkeit der abzuhandlenden Materie, der Veranlaſſung dazu, und dem wahren Verſtande der Frage.

§. 1.

Die Kenntniß des Menſchen iſt ohnſtreitig eine der wichtigſten Stücke aller menſchlichen Kenntniß. Sie iſt die wahre geſunde Philoſophie, *philoſophia vera, non ſimulata*, die die Menſchen nicht allein gelehrt, ſondern auch weiſe macht, die, ohne welche weder die große noch die kleine Welt wohl und geſchickt kann regieret werden. Es wäre zu wünſchen, daß ein ieder, inſonderheit aber dieienigen die ſich den Wißenſchaften widmen, mehrern Fleiß auf dieſe Kenntniß anwenden möchten, als ſie gemeiniglich thun. Es würde dies der kräftigſte Beweis ſeyn, wodurch man die ſeltſame Lehre unſerer Zeiten: **Daß die Wißenſchaften gute Sitten verderben**, widerlegen könnte. Allein ſo nützlich eine rechtſchaffene Kenntniß der Menſchen für uns Menſchen iſt, ſo geringe und unvollkommen iſt ſie zu gleicher Zeit. Was wir für einen Theil von uns recht aus dem Grunde unterſuchen wollen, treffen wir überall die Ueberſchrift von einigen unbekannten Landſchaften an. Man kann mit Wahrheit ſagen, daß unter allen Dingen der Menſch ſich ſelbſt am wenigſten kenne, und daß der Verſtand, ſo wie das Auge, alles ſieht, nur ſich ſelbſt nicht: wir mögen nun dieſes von der Kenntniß unſerer Seele oder unſeres Leibes verſtehen, von

Wie nöthig es iſt, daß wir uns ſelbſt, und inſonderheit den Willen und ſeine Neigungen kennen?

der

der moraliſchen oder phyſiſchen Kenntniß. Allein die moraliſche Unwißenheit iſt gewiß unter allen die gröſte und ſchädlichſte. Es iſt nichts an uns das wir weniger kennen, als die Seele, und in dieſer iſt noch der moraliſche Theil uns am wenigſten bekannt.

Ich ziele hiemit nicht ſowohl auf den theoretiſchen als auf den praktiſchen Theil der Sittenlehre. Wir haben nicht ſowohl Urſache zu klagen, daß wir nicht wißen was wir thun ſollen, als daß wir nicht thun was wir wißen. Unſere Pflichten haben, was den gröſten und wichtigſten Theil von ihnen betrift, eine innere und weſentliche Kraft den Menſchen an ſich zu ziehen, und ſeinen Beyfall zu erzwingen. Niemand kennet ſie, ohne ſie zu glauben. Ja, ſie werden noch geglaubt und angenommen, ehe man ſie als Wahrheiten kennet: So weiſe hat der groſe Schöpfer, zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit, dieſen höchſtwichtigen Wahrheiten ein eigenes Licht, und eine ausnehmende Stärke beygelegt. Allein ſo bald die Moral bey uns ſelbſt ſoll in Uebung gebracht werden, ſo bald die Pflichten, ſo zu ſagen, aus dem Gehirne ins Herz übergehen ſollen, o! wie ſchwer geht es dann von ſtatten. Wenn man nunmehr der Qvelle und der Wurzel dieſes Uebels nachforſchet, ſo wird man zwar gewahr, daß alle unſere freye und moraliſche Handlungen ihren nächſten Urſprung in dem Willen und ſeinen Entſchlüßen haben. Der Wille iſts, der die Leibeskräfte in Bewegung ſetzet, und ihnen Leben und Kraft zu würken giebt. Allein frägt man weiter: Woher der Wille ſeine Kraft bekommen? Was es doch ſey das ihn regiere? und woher es komme, daß es nicht mit der Herrſchaft des Willens ſo beſchaffen iſt, wie es ſeyn ſollte, und wie es die erſte Einrichtung und die Abſicht dieſer Herrſchaft erfodre? welch ein Finſterniß und Verwirrung treffen wir nicht alsdann an?

Dieſe Unwiſſenheit, da wir die wahren Urſachen und den Grund unſeres Verderbens nicht kennen, da wir die viele kleine Triebfedern

nicht

nicht wahrnehmen, welche unſere Handlungen in Bewegung ſetzen, dieſe ſehe ich als die ſchlimmſte und gefährlichſte an, und als die Hauptqwelle alles unſers Elendes. Es iſt der Mühe werth, daß wir dem Urſprunge dieſes Uebels nachſuchen. Denn wie es mit den Krankheiten des Leibes beſchaffen iſt, daß man keine Hülfe wider ſie hoffen darf, wenn man nicht vorher eine gute Kenntniß von der Urſache und dem Urſprunge der Krankheit hat; ſo iſt es auch mit den Schwachheiten des Gemüthes.

Ein kleiner Theil dieſer Kenntniß unſerer ſelbſt, welcher die zwey Hauptneigungen des Willens betrift: **Die Luſt zum Guten, und der Abſcheu vor dem Böſen**; iſt das Ziel und die Abſicht dieſer meiner Abhandlung. Ich werde nämlich unterſuchen; welche von beyden die ſtärkſte ſey bey dem Menſchen?

Es iſt wahr, den Willen von der Seite anzuſehen, wo Luſt und Abſcheu ſich gegen einander kehren, heißt noch nicht die Qwelle unſeres Verderbens entdecken, und bis auf die erſte Wurzel und den erſten Grund unſerer Begierden zu gelangen. Allein es iſt doch auf dem Wege dahin, es iſt doch eine Betrachtung, die mit den wichtigſten Lehren in Verbindung ſtehet, und die den vortreflichſten Theil des Menſchen betrift. Hierinnen iſt keine ſo geringe Unterſuchung, die nicht von Wichtigkeit wäre. Inſonderheit wird mir es itzund darum zu thun ſeyn, daß ich eine Vergleichung zwiſchen den beiden Hauptneigungen unſeres Willens, in Abſicht auf ihre Kraft zu würken, anſtelle, damit ich die wahre Natur und Beſchaffenheit des Willens in ein deſto helleres Licht ſetze. Ueberhaupt iſt die Vergleichung, wodurch man die Aehnligkeit und Unähnligkeit, die Verſchiedenheit und Uebereinſtimmung mehrerer Dinge genau unterſuchet, eine Sache von großem Nutzen. Durch Hülfe dieſes Mittels gelangen wir erſt zu einer vernünftigen Kenntniß. Das Alphabet, das wir mit uns auf die Welt bringen, beſteht aus lauter einzelnen Begriffen, die wir

nachher auf verſchiedene Weiſe zuſammen ſetzen und vergleichen, um eine vernünftige und deutliche Einſicht zu bekommen. Daher hoffe ich auch, daß dieſe Vergleichung zwiſchen den Hauptneigungen des Willens nicht ohne Nutzen ſeyn werde.

Beym Schluſſe dieſes werden wir ſehen, wie viel daran gelegen iſt, daß wir in der vorgelegten Frage die Wahrheit treffen; wir werden ſehen, daß es hier um eine Wahrheit zu thun iſt, die den Grund von den wichtigſten Lehren in der Moral, im Naturrechte, und in der Staatskunſt abgiebt; und daß wir, wenn wir hierinnen irren, beynahe alle moraliſche Wahrheiten über den Haufen werfen.

Was ſonſt in dieſer meiner Unterſuchung unvolkommenes oder unrichtiges ſollte angetroffen, hoffe ich um ſo viel mehr, es werde mir zu gute gehalten werden, weil ich in dieſer von andern faſt unberührten Materie auf freyer Hand habe philoſophiren müſſen, ohne Wegweiſer und Anführer, und ohne fremden Spuren folgen zu können.

§. 2.

Den Anlaß zu dieſer Materie hat Bayle gegeben. Seine Meinung wird unterſucht.

Die Veranlaßung zu dieſer Materie hat mir der berühmte *Peter Bayle* gegeben: Ein Mann von großer Gelehrſamkeit und einem außerordentlichen Genie: Ein Mann, dem man zwar nicht ohne Grund vieler irrigen Meinungen Schuld giebt, der geſchickter war einzureißen als zu erbauen, der beßer verſtand Schwürigkeiten zu machen, als zu heben (denn er allein hat ſo vieles verwickelt und irre gemacht, als nachher viele andere kaum wieder in Ordnung haben bringen können); der dennoch, auch in dieſem Stücke, immer ſeine großen Verdienſte behält. Denn ich ſehe Baylen als einen Schleifſtein der größten und ſcharfſinnigſten Köpfe ſeiner Zeit an. Er iſt es der die großen Genien, einen Leipnitz, einen *King*, einen *Daquelot*, einen *Clerc* aufgeweckt und rege gemacht hat. Vielleicht wäre die neuere Weltweisheit nie ſo hoch empor geſtiegen, oder doch nicht auf einen ſo wichtigen Gegenſtand angewendet worden, vielleicht wäre

ſie

ſie niemals zu einer Vormauer des Reiches Gottes gebraucht worden, zur Vertheidigung Gottes und der göttlichen Volkommenheiten, in der Sache wider die Feinde der Gottheit; vielleicht hätten wir noch keine Theodicee gehabt, vielleicht hätte es noch niemanden von einer beſten Welt geträumt, wenn nicht Bayle geweſen wäre. Das erhabene Syſtem, durch welches ein ſo hoher Begrif von Gott feſtgeſetzet wird, daß Bayle ſelbſt geſtehen muß: **Es erhebe die göttliche Macht und Weisheit über alles was ſich nur denken läßt;** und an einem andern Orte: **Es wäre eine wichtige Eroberung, die die Gränzen der Weltweisheit überſchreite:** Dieſes Syſtem iſt eine Frucht die aus der Bayliſchen Zweifelhaftigkeit entſproſſen iſt; es iſt die Beute, welche in den leibnitziſchen Streite wider Baylen gemacht worden.

Dieſer bekannte Bayle hat unter vielen andern beſondern Meinungen auch dieſe geäußert: **Daß die Liebe zur Freude ſtärker würke bey dem Menſchen, als der Abſcheu vor dem Schmerze; und daß uns ein Gut ſtärker rühre als ein Uebel.** Seine eigenen Worte in den *Penſées diverſes à l'occaſion de la Comete qui parut au Mois de Decembre 1680*, lauten alſo § 167. La joie eſt le nerf de toutes les affaires humaines, et il eſt certain, quoi qu'on en diſe, que l'homme a plus d'amour pour la joie, que de haine pour la douleur et qu'il eſt plus au bien qu'au mal.

Wie es aber ſehr viel darauf ankömmt, wenn man des andern Rede recht verſtehen will, daß man die wahre Abſicht des redenden kennet, weil dieſe gleichſam das Leben und die Seele der Rede iſt, und weil man, wenn man aufrichtig bey der Widerlegung einer Meinung ſeyn will, das ganze Syſtem des Gegners inne haben, inſonderheit aber ſein *πρῶτον ψεῦδος*, ſeinen Hauptirrthum, der die Qwelle und der Grund von den übrigen iſt, kennen muß; ſo wollen wir uns auch, in Abſicht auf Baylen, nach dieſer Regel richten.

Nachdem Bayle in ſeinen Penſées diverſes zuerſt bewieſen hat, daß die Kometen weder eine würkende Urſache, noch ein göttliches Zeichen von den unglücklichen Begebenheiten in der Welt seyn, macht er ſich darauf an die Einwürfe der Gegner, und führt erſtlich dieſen an, der von vielen gemacht wird: „Daß Gott die Kometen in der „Abſicht erſchaffen habe, damit die Heyden ſeine Vorſehung kennen „lernen, und keine Veranlaßung haben möchten das göttliche Daſeyn „zu leugnen„. Darauf antwortet er unter andern dieſes: Daß die Atheiſterey nicht, wie viele meinen, ein größeres Uebel ſey als der Aberglaube. Dieſes ſucht er mit verſchiedenen Gründen darzuthun. Er zeigt, daß weder der Verſtand noch der Wille beßer ſey bey den Götzendienern als bey den Atheiſten: Sie werden beyde durch einerley Grundſätze, durch einerley Bewegungsgründe zum Böſen verleitet: Kurz: die Qwelle ſey bey beyden gleich verdorben. Er behauptet ferner, daß die Atheiſterey nicht nothwendig den Menſchen zum Laſter verführe. Es iſt ein großer Unterſchied, ſagt er, zwiſchen Glauben und Thun: der Menſch handelt nicht nach ſeinen Grundſätzen. Nach Baylens Meinung iſt es nicht die Kenntniß von Gott, noch die Liebe zu ihm, wodurch ein laſterhafter Menſch zur Beſſerung geleitet wird; auch iſt es nicht ein falſcher Glaube, der das Laſter und die Gottloſigkeit befördert: Daher könne man nicht ſchließen, daß weil die Menſchen den eigenen Sätzen ihrer Religion gerade zuwider leben, daß ſie deswegen nicht glaubten, es ſey ein Gott. Dieſes giebt nunmehr Baylen Gelegenheit Betrachtungen anzuſtelleu, woher es wohl komme, daß gewiße Sünden mehr im Schwange gehen als andere? woher, z. E. der Geiz, die Rache, die Unzucht, die Gewohnheit zu lügen und zu verläumden ſo algemeine Laſter geworden ſind? Und dieſes veranlaßt ihn nun wieder den Grundſatz zu wiederholen: Daß die Luſt zum Guten mehr würke, als der Abſcheu vor dem Uebel. In der 167 § fängt er alſo an davon zu reden: Je ne

ſçai ſi tout le monde fait la reflexion que j'ai ſouvent fait, en voyant qu'il y a des péchéz bien plus ordinaires que les autres. J'en doute fort. Car ſelon toutes apparences, la plus part des gens s'imaginent, que cela vient de ce qu'il y a des pechéz qui paroiſſent ſi veniables et ſi petits, qu'on ne les comte presque pour rien en comparaiſon des pechéz crians. Mais pour moi je n'en donne pas cette raiſon, et je tiens au contraire, que cela vient de ce, qu'il y a des pechéz, qui cauſent univerſellement une joie plus ſenſible que des autres et à moins de frais.

Man ſiehet hieraus, daß Baylens Hauptſache an dieſem Orte iſt zu zeigen, daß der Aberglaube ſchlimmer und ſchädlicher ſey als die Atheiſterey; und es ſcheint daß er aus Eifer für dieſen ſeinen Hauptirrthum die Meinung angenommen habe: daß die Luſt zum Guten ſtärker würke als der Abſcheu vor dem Uebel. Denn wollte man annehmen, daß die Furcht die Hauptleidenſchaft eines Menſchen ſey, ſo würde der Aberglaube einen Vorzug gewinnen vor der Atheiſterey, weil die Abergläubigen ſich vornehmlich durch die Furcht regieren laſſen. Die Furcht iſt gleichſam das Leben und die Seele des Aberglaubens.

Was die Sache an ſich betrift, ſo hat Bayle darinnen Recht, daß die Urſache warum manche Sünden mehr im Schwange gehen als andere, nicht dieſe ſey, weil ſie, in Abſicht auf ihr inneres Verhältniß und ihre ungleiche Größe, viel geringer geſchäßet werden als andere. Wenigſtens iſt dieſes nicht eine der vornehmſten und algemeinſten Urſachen. Ich will überhaupt nicht läugnen, daß nicht dieſes ein Bewegungsgrund bey vielen Menſchen ſeyn könne, warum ſie ſich nur gewißen Sünden vorzüglich ergeben, weil manche andere, ihrer Meinung nach, größer und ſchlimmer ſind als die ihrigen, weil ihre Sünden als unvermeidliche Schwachheiten, und als ein unendlich Kleines müßen angeſehen werden, wenn ſie mit den gröbern und himmelſchreyenden Sünden abgewogen werden. Dieſe Leute bilden

ſich ein, daß ſie ein Privilegium zu ſündigen haben, weil ſie nicht aufs gröbſte ſündigen; weil ſie ſich grober Miſſethaten enthalten, daher bedingen ſie ſich die Freiheit, daß ſie in Abſicht auf geringere Vergehen nach eigenem Belieben leben dürfen. Vielleicht kann dieſes, ſage ich, unter andern auch ein Bewegungsgrund bey vielen ſeyn; allein es iſt doch nicht der Hauptgrund, es iſt doch nicht das Hauptrad, das die Menſchen zu den Sünden treibt. Die meiſten laſſen ſich von ihren Begierden, wie von einem ſchnellen Strome hinreiſſen, ohne darüber nachzudenken, ohne die Mittel zu gebrauchen, die uns die Natur und Gnade verliehen um dadurch der Sünden Herrſchaft zu widerſtehen. Sagen, daß die Gottloſen überhaupt ſich gewißer Sünden enthalten, weil ſie ſie für viel geringer anſehen als andere, iſt ihnen einen Charakter beyzulegen, der ſich auf wenigen paßt. Denn es ſetzt einen Menſchen voraus, der über die Sittlichkeit ſeiner Handlungen nachdenkt, ehe er ſie ins Werk ſetzet, einen Menſchen, der eine Vergleichung zwiſchen den Sünden anſtellt, auf ihre innere Größe Achtung giebt, und ſich ſchämt das Geſetz, wenigſtens durch grobe Miſſethaten zu verletzen. Dieſer Charakter, ſage ich, ſchickt ſich nicht auf die Menſchen überhaupt. Ein Menſch, der ſich ſo weit von der Vernunft und dem Nachdenken führen läßt, von dem kann man nicht erwarten, daß er ſich vorſetzlich weder kleinen noch großen Sünden ergeben ſollte; er ſteht faſt auf den Gränzen des Weges zur Tugend, und iſt einer aufgeklärten Vernunft, die den Willen rühret und beſſert, zu nahe gekommen, als daß er ſich zu irgend einer Sünde ſollte verleiten laſſen, weil es andere noch gröbere Sünden giebt. Ein Menſch hingegen, der nach der meiſten Art lebt, der ſich entſchließt zu handlen, ehe er die Vernunft zu Rathe gezogen, wenn ihn ſonſt keine natürliche Neigung, oder andere wichtige Urſachen zurückhalten, ein ſolcher Menſch läßt ſich leicht bereden, ſeine Pflichten zu verletzen ſo wohl im größten, als im kleinſten. Die Triebfeder, die ihn bewegen

in

in dem einen Stücke das Joch von ſich zu werfen, treiben ihn auch dazu in dem andern Stücke an. Das Band ſeines Gewiſſens iſt wenigſtens nicht ſtark genug ihn auf dem Wege der Tugend zu halten. Ich will dadurch nicht behaupten, daß einer der im kleinen ſündiget, auch im größern ſündigen ſollte. Denn, obgleich alle Sünden überhaupt auf einen algemeinen Grundſatz ruhen, und es in dieſer Abſicht wahr iſt, was die Stoiker geſagt: **Daß alle Sünden einander gleich ſind**; ſo darf man doch lange nicht von den geringern Sünden allemahl auf die gröbern ſchließen: Denn es ſind immer beſondere Urſachen, die einen Menſchen von den groben Sünden zurücke halten, ob er gleich deswegen noch nicht verdient, tugendhaft genennt zu werden. Allein ich will nur dieſes ſagen: Daß der Menſch ſich überhaupt nicht gewiſſen Sünden ergiebt, oder von andern zurückhalten läßt, durch die Betrachtung, daß einige gröber, andere geringer ſind. Dies geſchicht gemeiniglich aus andern Gründen; die Furcht vor der Strafe und Schande, die Furcht daß wir etwas wagen ſollen, oder Vortheile einbüßen, die wir ſonſt zu gewarten hätten, dies ſind, nebſt noch verſchiedenen andern Urſachen, die wahren Bewegungsgründe, welche die Menſchen von groben Sünden zurückhalten.

Man kann es Baylen daher gern einräumen, daß die wahre Haupturſache, warum eine Menge Sünden, ſo zu ſagen, mehr Mode ſind, als andere, gar nicht darinnen zu ſuchen iſt, weil die Menſchen ſolche als kleiner und geringer anſehen. Man kann ihm auch dies einräumen, daß die Luſt und das Beſtreben nach einem Gut, inſonderheit nach dem was die Sinnen dafür erklären, gewiß die größte Triebfeder bey dem Menſchen iſt. Die böſen Folgen, die nach der weiſen Einrichtung des Schöpfers, durch eine natürliche und nothwendige Verbindung aus den moraliſchen Handlungen der Menſchen fließen, die Bewegungsgründe, die wir aus unſerer eigenen Glückſeligkeit, aus dem Willen Gottes, ſeiner Gerechtigkeit, und Strafe, aus der göttlichen

liebe, und aus dem Werke des Heils hernehmen können, ſind öfters mit einander zu ſchwach der Begierden Stärke und Gewalt zu widerſtehen, und ſie zu überwinden.

Wir wollen daher mit Baylen darinnen einnig ſeyn, daß das Vergnügen eine von den vornehmſten Triebfedern bey den Menſchen ſey, daß es die algemeinſte Urſache ſey, warum einige Sünden mehr gänge ſind, weil man ein größeres Belieben daran findet als an andern, die daher nicht ſo algemein und gangbar ſind.

Was ich alſo an dem Bayliſchen Beweiſe auszuſetzen habe, iſt hauptſächlich dieſes: daß er, um ſeine Sache deſto bündiger zu beweiſen, der Luſt zur Freude nicht allein als einem algemeinern Bewegungsgrunde bey dem Menſchen, ſondern auch als einem kräftigern Mittel den Willen zu rühren, den Vorzug und das Uebergewicht einzuräumen ſcheint. Er ſcheint der Furcht vor dem Schmerze, wo nicht ihre ganze Stärke abſprechen, dennoch zu etwas ſehr geringes in Vergleichung mit der Gewalt welche die Luſt zum Guten bey einem Menſchen äußert, machen zu wollen. Dieſes, ſage ich, ſcheint die Bayliſche Meinung zu ſeyn, wie beydes ſeine Worte lauten, und auch die Abſicht bey dem Beweiſe, den er gebraucht, es mit ſich zu führen ſcheint. Im übrigen laſſe ich ſeine Meinung dahin ſtehen; denn es iſt nicht mein Vorſatz, weder Baylen noch ſonſt iemanden zu beſtreiten. Ich widerſetze mich den Irrthümern, und nicht den Perſonen, ich fechte ohne Gegner. Bayle ſagt, daß die Luſt zur Freude die ſtärkſte Gewalt bey dem Menſchen habe, die meiſten behaupten ſonſt dieſes von der Furcht vor dem Schmerze. Auf beyden Seiten wird ohne Zweifel gar zu uneingeſchränkt geſprochen. Es iſt nöthig daß hier ein principium æquilibrii feſtgeſetzet, und bewieſen wird, daß ein Gut und ein Uebel überhaupt gleich ſtark würke bey einem Menſchen. Dies iſt die Wahrheit, die ich hier gedenke aus einander zu ſetzen, in ihre wahre Gränzen einſchließen, und auf das Ziel zu richten, worauf ſie gerichtet ſeyn muß.

§. 3.

§ 3.

Einige Erinnerungen wegen des rechten Verſtandes dieſer Frage.

Die vorgelegte Frage recht zu beſtimmen, müſſen wir folgende Erinnerungen machen. 1) Wenn ich dieſe beyde Neigungen des Willens, die Luſt zum Guten, und den Abſcheu vor dem Uebel, in Abſicht auf ihre Stärke und Gewalt bey den Menſchen, mit einander vergleiche, ſo betrachte ich ſie überhaupt nach der algemeinen Natur und Beſchaffenheit unſers Willens, ohne Abſicht auf die ungleiche Gemüthsart bey verſchiedenen Menſchen. 2) Weil die Frage, welche von beyden Neigungen die ſtärkſte ſey, eine quaeſtio facti, und nicht juris iſt, ſo muß ich mir die Menſchen vorſtellen, wie ſie ſind, nicht wie ſie ſeyn ſollten, und daher von dem Guten und Böſen ſo reden, wie es dafür angeſehen wird, nicht aber wie es würklich an ſich iſt. 3) Muß ich auch dieſes erinnern, daß, weil Gut und Uebel ſowohl privative als poſitive genommen wird, ich bey dieſer Vergleichung, um alle Zweideutigkeit, und allen Wortzank zu vermeiden, meine Abſicht vornehmlich auf das würkliche, auf das Bonum und malum poſitivum richten werde. Dieſe Erinnerung iſt um ſo viel mehr nöthig, weil ich bemerkt habe, daß viele unrichtige Begriffe in dieſer Materie daher entſtehen, daß man einerley Sache in verſchiedenen Abſichten für gut oder böſe anſehen kann. 4) Endlich muß ich auch dieſes erinnern, daß man das Gute und Böſe entweder in Verbindung mit einander, oder außer dieſer Verbindung betrachten kann. Oft findet ſich eine ſolche Verbindung zwiſchen dem Guten und Böſen, daß eins die Urſache von dem andern enthält. Zuweilen wird einem Uebel durch den Verluſt eines Guts vorgebeugt, zuweilen dient das Leiden eines Uebels ein Gut zu befördern. Wenn beydes zugleich kann erhalten werden, denn werden wir ſowohl durch den Abſcheu vor einem Uebel, als durch die Begierde zu einem Gut getrieben, ohne Ziel und Einſchränkung, und dann iſt es meiſtens umſonſt zu fragen, welches von beyden die ſtärkſte Gewalt äußere. Allein nimmt man an, daß das eine nicht kann

erlanget werden, ohne daß man das andere entbehren muß; daß entweder der Genuß eines Guts mit einigem Uebel vergeſellſchaftet iſt, oder daß die Befreyung von dem Uebel den Beſitz eines Guts aufhebt; dann iſt in ſolchem Falle ein würklicher Streit da, beydes kann unmöglich mit einander beſtehen, folglich muß eine Wahl gemacht, eines muß dem andern vorgezogen werden. Wir müſſen entweder das Gute verlieren, um von einem Uebel befreiet zu werden, oder wir genießen das Gute, und tragen dafür ewiges Uebel. In dieſer Abſicht iſt es vornehmlich, daß man frägt: Ob ein Gut oder ein Uebel, und folglich ob die Luſt zu ienem, oder der Abſcheu vor dieſem am ſtärkſten würke; ob wir geneigter ſind einiges Uebel zu ertragen, damit wir das Gute genießen, oder dieſes aufzuopfern, damit wir dem Uebel entgehen können.

Es wird alſo hier ein Schauplatz eröffnet, wo ſich die beyden natürlichen Neigungen, die Luſt zum Guten, und der Abſcheu vor dem Uebel, darſtellen. Dieſe beiden werden neben einander geſetzt, ſie werden mit einander in Abſicht auf ihre Thätigkeit und Kräften, in Abſicht auf ihre Gewalt über das Gemüthe des Menſchen, verglichen und abgewogen. Es wird alſo hier, bey Betrachtung ihrer Kräften, auf das Mehrere oder Wenigere ankommen. Wo von dem Mehrern oder Wenigern die Frage iſt, da ſtellt man ſich eine gewiſſe Größe vor; wo von Größen gehandelt wird, braucht man ein gewiſſes Maaß, wornach man ſie beſtimmen kann. Dieſes legt uns die Schwürigkeit dieſer Unterſuchung vor Augen. Es kann nichts ſchwerer ſeyn, als in dem, was die Natur, die Kräften und Eigenſchaften unſerer Seelen betrift, die Größe genau anzugeben und zu beſtimmen. Es fehlt hier an einem genauen und allgemeinen Maaßſtabe, und wo dieſer fehlt, kann auch keine genaue Ausmeßung zu Stande kommen (*).

Wie

(*) Pour avoir l'eſtimation des momens heureux ou malheureux, il faut avoir égard non ſeulement à la durée, mais encore à l'intenſité

Wie aber hier eigentlich nicht die Frage iſt, wie groß, genau zu rechnen, ein Gut oder ein Uebel an ſich iſt, noch wie weit, in dieſem oder ienem Falle, eins das andere übertrift; ſondern nur das Gute und Böſe überhaupt betrachtet wird, ohne Abſicht auf beſondere Fälle; ſo glaube ich, daß wir dem Endzwecke unſerer Unterſuchungen einigermaaßen ein Genüge thun können, wenn wir gleich die Größe eines Guten, und eines Uebels, oder die Größe unſerer Neigungen, in ſo weit ſie auf ein Gut oder ein Uebel abzielen, nicht auszumeſſen wiſſen.

Zweyter Abſchnitt.

Was für Vorzüge die Luſt zum Guten, und der Furcht vor dem Uebel vor einander haben.

§ 4.

So viel muß man Baylen einräumen, daß das Gute viele und groſſe Vorzüge vor dem Böſen hat. Das was würklich gut iſt, iſt der einzige Hauptzweck von allem was Gott gemacht hat. Denn ſo gewiß als Gott ein gütiger Gott iſt, ſo gewiß hat er auch ſeinen Geſchöpfen ſo viele Vollkommenheiten und Glückſeligkeiten ertheilen wollen, als

Das Gute iſt allein der Hauptzweck der göttlichen Handlungen.

tenſité du plaiſir ou de la peine. Une intenſité double et une durée ſimple peuvent facie un moment égal à celui dont l'intenſité ſeroit ſimple, et la durée double. Eu general l'eſtimation des momens heureux ou malheureux, eſt le produit de l'intenſité du plaiſir ou de la peine pour la durée. Ou peut aiſement comparer les durées; nous avons des inſtrumens qui les meſment independemment des illuſions que nous pouvons nous faire. Il n'en eſt pas ainſi des intenſités; on ne peut pas dire, ſi l'intenſité d'un plaiſir ou d'une peine eſt preciſement double ou triple de l'intenſité il'un autre plaiſir ou d'une autre peine. So urtheilet der ſcharfſinnige Herr von Maupertuis in ſeinem Eſſai de Philoſophie morale Cap. I.

als es ihre Natur, die Abſichten der Dinge, und die ewigen Geſetze ſeiner Weisheit erlaubten; und in Abſicht auf ſeinen vorhergehenden Willen, iſt es eine unleugbare Wahrheit, daß Gott nichts Uebles in der Welt wolle. Inſonderheit will er nicht, daß wir ſeine vernünftigen Geſchöpfe, die wir ſein Ebenbild tragen, und als das Meiſterſtück aller ſeiner Werke anzuſehen ſind, die wir vorzüglich beſtimmt ſind ſeine Ehre zu befördern und ſeine Vollkommenheiten zu preiſen, auf die er gleichſam alle ſeine Weisheit und Güte verſchwendet hat; daß wir auf irgend einer Weiſe unglücklich ſeyn ſollen.

Dieſes bleibt eine Wahrheit, wir mögen unſere Gedanken auf das moraliſche oder phyſiſche Uebel, auf die Leiden der Seelen oder des Leibes richten. Kein Schmerz, kein Leiden iſt an ſich ſo klein und geringe, daß es nicht an ſich eine Unvollkommenheit und ein würkliches Uebel wäre. Und wie Gott, ſeiner Natur nach, kein Böſes als Böſes will, noch kann, ſo hat er auch kein phyſiſches Uebel hervorgebracht, als in ſo weit es in einer unzertrennlichen Verbindung mit dem Guten ſtehet: Das Gute und Böſe iſt gleichſam in einer Kette an einander gebunden; und dieſe Verbindung iſt es, was uns zu einem Begriffe von der beſten Welt leitet.

Das phyſiſche Uebel iſt inſonderheit als eine Vormauer vor dem moraliſchen geſetzet worden. Dieſes Uebel hat Gott gewollt, weil er das Gute will. So ſchön harmoniren die weiſen Abſichten Gottes bey dem Guten und Böſen! ſelbſt das Böſe muß dienen das Gute zu befördern; beyde zielen auf einen gemeinſchaftlichen Endzweck, und ſind wie Linien, die in ein Mittelpunkt zuſammenlaufen.

So viel läßt ſich nunmehr hieraus ſchließen, daß das Gute gewiß darinnen einen großen Vorzug vor dem Uebel hat, weil es zu der Hauptabſicht Gottes bey der Schöpfung aller Dinge gehört. Wenn nun nichts in der Welt wäre, was nicht mit dieſer Hauptabſicht, und mit dem ſogenannten vorhergehenden Willen Gottes überein

ein käme, dann wäre nichts Böſes in der Welt; mithin auch kein Abſcheu vor dem Böſen. Allein ſo iſt es nicht. Denn wie die Weisheit Gottes, in Rückſicht auf die Natur und Abſichten der vernünftigen Geſchöpfe, ihn bewogen hat, das moraliſche Uebel zuzulaſſen, ſo hat ſie auch für nöthig erachtet, dem zu folge, das phyſiſche als einen Zaun vor ienem zu ſetzen; obgleich keines von beyden mit ſeinem vorhergehenden Willen übereinſtimmet.

Allein es folget noch nicht, daß weil wir nach der Hauptabſicht Gottes zu dem Guten allein beſtimmt ſind, deswegen unſere natürliche Neigung zu dieſem den Abſcheu überwiege, den wir gegen das Uebel hegen. Im Gegentheil, wollte man was daraus folgern, ſo würde der Schluß dieſer ſeyn: **Weil es würklich ſowohl Gutes als Böſes in der Welt giebt, und das Böſe oft dienet das Gute zu befördern, ſo müßen wir ſowohl einen Abſcheu vor dem letzteren, als eine Neigung gegen das erſtere haben.**

§ 5.

Auch die Menſchen haben nur das Gute zu ihrem Hauptzwecke.

Es iſt nicht bloß in Betrachtung der göttlichen Abſichten bey der Schöpfung, daß das Gute das Hauptziel iſt, ſondern es iſt es auch bey den Menſchen. Wenn von dem Guten überhaupt die Rede iſt, ohne auf den Unterſchied zu ſehen, der zwiſchen dem wahren und falſchen Gute iſt, denn iſt es gewiß, daß der Menſch ſeiner Natur nach nichts als Gutes begehre. Eine Welt nach dem Wunſche des Menſchen gebildet, würde eine Welt ſeyn, wo nichts wäre, als Gutes. Daher haben einige von den alten Weltweiſen den Willen τὸ ἀγαθοειδὲς τῆς ψυχῆς genannt; **die Kraft der Seelen, die nach dem Guten trachtet.** Das Gute wünſchen wir ſeinet ſelbſt willen, weil es gut iſt, es iſt das Hauptziel unſerer Begierden.

Iſt die Rede von dem moraliſchen und würklichen Gute, welch ein Vorzug, daß dies allein das Ziel iſt, worauf Geſetze und Tugend

gerichtet ſind? Die Tugend beſteht in der Luſt und dem Verlangen nach dem Guten. Die Verbindung kennen, die unſere moraliſche Handlungen mit unſerer eigenen, und anderer Menſchen Glückſeligkeit haben; dieſes einſehen, und ſeine Luſt und Vergnügen darinnen zu finden, das iſt das wahre Weſen der Tugend. Ein Tugendhafter, als tugendhaft will nichts als was gut iſt, und darf nichts Böſes wollen, als in ſo weit es das Gute befördert. Auf die Weiſe verfährt Gott mit uns, und ſo müſſen wir auch gegen einander verfahren. Die Natur hat uns mancherley Waffen an die Hand gegeben, wodurch ein Menſch dem andern auf vielerley Weiſe ſchaden kann. Allein es mag von Obern, oder ihres Gleichen geſchehen, im natürlichen oder bürgerlichen Zuſtande, ſo iſt es allemal eine Beleidigung gegen den andern, wenn wir ihm irgend einige Leiden verurſachen, ohne dadurch etwan einem moraliſchen Uebel vorzubeugen.

§. 6.

Es iſt mehr Gutes als Böſes in der Welt; folglich äußert ſich bey dem Menſchen das Verlangen nach dem Guten öfter als die Furcht vor dem Böſen.

Frägt man, welche Neigung ſich am häufigſten bey einem Menſchen zeiget, die Begierde zum Guten, oder der Abſcheu vor dem Uebel? ſo glaube ich, daß das Gute auch in dieſer Abſicht den Vorzug behaupte. In dem berühmten Streite: ob es mehr Gutes in der Welt giebt, als Böſes? (wenn man nicht das principium compenſationis zu Grunde legen, welches der Schwediſche Graf Guſtav Bonde in ſeiner ſtatera univerſali feſtzuſetzen geſucht, und dem zu folge ſchließen will, daß das Gute und Böſe in der Welt einander die Wage halte). In dieſem Streite, ſage ich, ſollte ich mich am liebſten auf Leibnitzens ſeiner Seite ſchlagen, der dafür hält: **daß das Böſe übertroffen werde von dem Guten**; wenn nur auf beyden Seiten die Schätzungen und Ausrechnungen richtig geſchehen, denn darauf kömmts hauptſächlich an. Wenigſtens muß die Leibnitziſche Meinung für die ſicherſte angeſehen werden, weil ſie vor andern dient die Ehre

Gottes

Gottes zu befördern, auch dem Misvergnügen und den ungerechten Klagen der Menſchen über die weiſe Haushaltung Gottes Einhalt zu thun.

Auch unter denen, die aus der Welt herausgehen, von aller Hoffnung eines beſſern Lebens entblößt, werden, glaube ich, wenige von der Meinung des la Motte le Voyer ſeyn, der da ſagt Lettre 134.: **Daß, wenn er die Wahl hätte ſein Leben von vorne anzufangen, er nicht verlange wieder in die Welt zurückzukehren, mit den Bedingungen, daß er das aufs neue erdulden ſollte, was ihm ſchon die göttliche Führung aufgelegt hatte** (*); Vornehmlich aber, wenn das noch hinzu käme, ſagt Leibnitz Theod. P. III. § CCLIII: **Daß ihnen neue Lebens-Umſtände angeboten würden, ob ſie gleich nicht beſſer wären wie die vorigen** (**).
Es

(*) Dieſen ſonderbaren Gedanken des la Motte Voyer drückt ein franzöſiſcher Dichter ſo aus:

Mortels, qui commençéz la vie,
Je ne vous porte point d'envie,
Les troubles ici bas ſont pires que la mort.
Si du fond du neant, j'avois prevû mon être,
Et Dieu m'avoit laiſſé le Maitre de mon ſort,
Je n'aurois jamais voulû naître.

Herr Gottſched hingegen in ſeinen Anmerkungen zum Bayliſchen Wörterbuche führt, das Gegentheil zu beweiſen, folgende Geſchichte aus *Zinkräfs Apophthegm.* Deutſcher Nation an: Ein ſehr alter Bauer ſagte: **Wenn ihn Gott ſo lange wollte leben laſſen, als er wünſchte, ſo wollte er die zween Berge, die gegen dem Schloße über lägen, mit Körben, einen auf den andern tragen, und dazu anders nichts eſſen, als Erbſen ohne Salz und Schmalz gekocht, und Waſſer aus der Rohne trinken.**

(**) Ich weiß nicht, ob nicht Leibnitz durch dieſen letzteren Zuſatz das Beyſpiel des Charon vor Augen gehabt, von welchem die Fabel erzählt: daß ihm von den Göttern das Geſchenke der Unſterblichkeit gemacht wurde, daß er es aber nicht annehmen wollte, weil alles was uns auf der Welt begegnet, einförmig ſey, und ohne Abwechſelung.

Es ſcheint auch, daß wir unſerer Natur nach das Gute auf einen höheren Grad bringen können, als die Bosheit. Das Gute kann ohne Ziel und Maaß anwachſen und zunehmen. Die Tugend, z. E., inſonderheit die chriſtliche Tugend, die ſich auf die Liebe Gottes und Chriſti gründet, und das Vergnügen, welches ein tugendhafter Menſch an dem Zuwachſe ſeiner Tugend und Einſichten findet, ſteigt bis in das unendliche hinauf. Es iſt gewiß, daß die Sünde und das Laſter auch auf einen hohen Grad der Bosheit ſteigen kann. Allein ich glaube doch, daß die Tugend, wenn ſie ihren höchſten Gipfel der Vollkommenheit erreichet hat, dieſen Grad noch übertreffe. Iſt es wahr, daß der Seeligen ewige Herrlichkeit in einem fortdauernden Zuwachſe von Tugend und Einſicht beſtehe, ſo daß nicht einmahl die gränzenloſe Ewigkeit demſelben ein Ziel ſetzet; wie unglaublich viel muß ſie denn nicht in ſich faſſen? Kaum iſt die Bosheit bey der Verletzung des Geſetzes ſo groß, daß nicht das Gute, das aus einer vollkommnen Beobachtung deſſelben entſprießen würde, noch größer wäre.

Wie ich nun Urſache habe zu glauben, daß das Gute in der Welt in einem weit höheren Grade da iſt, als das Uebel, ſo muß ich auch ſchließen, daß die Begierde zum Guten weit häufiger bey dem Menſchen angetroffen werde, als die Furcht vor dem Uebel. Allein hier iſt nicht die Frage von einer Menge, ſondern nur von der Stärke und Gewalt. Es wird nicht gefragt: ob von dem Guten mehr in der Welt vorhanden, oder von dem Uebel; oder welche Neigung ſich am häufigſten äußert, die Begierde, oder der Abſcheu? Die Frage betrift nur die Kraft und den Eindruck, den dieſe beyde Neigungen auf einen Menſchen machen.

§ 7.

Die angenehmen Vorſtellungen haben viele Gewalt bey

Man muß auch Bailen darinnen Recht geben, daß die angenehmen Vorſtellungen oft ſehr viel auf einen Menſchen würken. Der Trieb nach Ehren z. E., wie kräftig iſt der nicht bey vielen Menſchen?

Wie

Wie oft beſiegt er nicht alle Furcht und Gefahr? Wen muß es nicht wundern, daß die härteſten und ſchändlichſten Strafen den ſchädlichen und unſinnigen Duellen nicht haben ſteuern können, bloß weil man in der Einbildung ſtehet, daß ſie einen Beweis der Tapferkeit abgeben? Was treibt wohl den muthigen Held an, daß er dem Tode unerſchrocken entgegen eilet, und mit Freuden alle Beqwemligkeiten des Lebens, ja das Leben ſelbſt aufopfert? Sollte er keine Liebe zum Leben haben, und keinen Geſchmack an den Gemächligkeiten des Lebens finden, ſowohl als andere Sterblichen? Und dennoch iſt die Furcht dieſe Vortheile zu verlieren ſo groß nicht, daß ſie nicht durch das Verlangen nach Ehren überwunden wird. Ja was iſt wohl der algemeinſte Grund von der meiſten Menſchen Tugenden und Thaten? Wer eine genaue Prüfung über ſeine eigenen und anderer Menſchen Handlungen anſtellt, der wird erfahren, daß die beſten davon eine Geburt unſerer Ehrbegierde ſind. Ich weiß nicht, was den ſcharfſinnigen Leibnitz mag bewogen haben, den Eſprit als einen zu tadlen, der die Menſchen gar zu geringe ſchätzet, weil er nach vielen andern, in ſeiner bekannten Schrift de la fauſſeté des vertus humaines, die mehreſten Tugenden aus der Eigenliebe und der Ehrbegierde herleitet, und ſie dadurch zu nichts als vermummeten Laſtern macht. Dieſer große Mann hat vielleicht befürchtet, daß ſeine Meinung von der beſten Welt dadurch leiden möchte (ſiehe Theod. P. I. § XV. P. II. § CCXX. und in einem Briefe an den Herrn Grimareſt Vol. 3 Epiſt. edit. Korth. p. 330). Ich geſtehe, es wäre übel von den Moraliſten gethan, daß ſie die Handlungen der Menſchen ſo ſchwarz vorſtellen wollten, wenn es nicht an dem wäre. Allein iſt es an dem, wie es leider! iſt, ſo ſind ſie nicht mehr zu tadlen, als der Arzt zu tadlen iſt, der ſeinen gefährlich-kranken Patienten, welcher in der Einbildung ſteht, er ſey geſund, auf die Gedanken zu bringen ſucht, daß er glaube, er ſey würklich krank. So viel iſt indeſſen gewiß, daß man viele Behutſamkeit gebrauchen

einem Menſchen. Das Verlangen nach der Ehre zeigt es inſonderheit.

muß, wenn man dieſe Lehren auf einzelne Handlungen anwenden will, damit man nicht wider die Pflichten der Liebe und Wahrheit verſtößt. Allein wenn überhaupt von der moraliſchen Beſchaffenheit unſerer Handlungen die Rede iſt, wobey es vornehmlich darauf ankömmt, daß man die wahren Qwellen und Bewegungsgründe derſelben entdeckt, alsdann iſt es gewiß nöthig den falſchen Schein zu entkleiden, wodurch diejenigen geblendet werden, die nur auf das äußere einer Sache ſehen, und wodurch unſere Handlungen oft ein unverdientes Anſehen gewinnen. Wer in einer algemeinen Sittenlehre anders lehret, der ſezt den menſchlichen Handlungen eine falſche Schminke an, der macht daß die Menſchen ſich ſelbſt hintergehen; ein ſolcher macht die Laſter zu Tugenden, und liefert den Menſchen eine Sittenlehre, welche nur die Sitten verderben hilft, an ſtatt daß ſie ſie verbeßern ſollte. Hat doch der große Kirchen-Vater Auguſtin, und nach ihm Luther die Tugenden der Heyden, auch diejenigen, die auf einen wahren, obgleich unvollkommnen Grunde gebauet, ſchimmernde Sünden, ſplendida peccata, nennen können; wie viel mehr verdienen dieſe Handlungen den Namen, die aus einer fälſchen und unächten Qwelle herfließen.

§ 8.

Eben das beweißet auch der ſtandhafte Muth der Märterer.

Ich will noch diejenigen zum Beweiſe aufführen, die durch weit höhere und edlere Triebe ſind geleitet worden. Wer kann ohne Erſtaunen an die Märterer der erſten Kirche denken, welch eine Heiterkeit und Ruhe des Geiſtes, welche entzückende Freude ſie oft unter ihren ſchwereſten Leiden und grauſamſten Märtern haben blicken laſſen. Daran kann zwar nicht gezweifelt werden, daß nicht der Geiſt und die Gnade Gottes auf einer beſondern Weiße bey ihnen gewürkt, und ſie mit einer übermenſchlichen Kraft ausgerüſtet habe. Unſere Einbildungskraft, eine lange Uebung, und andere natürliche Mittel (welche der berühmte Leibnitz in dem Otio Honnov. § LXIX p. 169 ſqq. ausführt) können, ich geſtehe es gern, vieles thun, allein ich glaube nicht,

daß ſie allein zureichen. Dennoch weil Gott nicht ohne ſehr wichtige Urſachen die weißen Geſetze, nach denen er unſere Natur eingerichtet, bey Seite ſetzet, ſo iſts wahrſcheinlich, daß er das was wir bey den Märterern bewundern, der menſchlichen Natur gemäß, durch eine innbrünſtige Liebe zu Gott, und eine lebendige Hofnung des zukünftigen Lebens, hat geſchehen laſſen, das heißt, durch die Vorſtellung von einem Gewinn, welche alle Furcht bey ihnen, und allen Schmerz überwunden hat.

So viel ſieht man hieraus, daß die angenehmen Vorſtellungen vielen Eindruck auf die Menſchen machen, und eine große Gewalt über die Gemüther haben. Allein daraus ſchließen wollen, daß die Luſt zum Guten durchgängig und allemal ſtärker ſey, als die Furcht vor dem Uebel, daß heißt zu viel geſchloßen. Sollte iemand ſeiner Luſt ſo ſehr nachiagen, daß nicht zuweilen die Furcht mehr bey ihm würke, als das Vergnügen? Weder das Verlangen nach Ehren, noch andere angenehme Vorſtellungen, ſind ſo algemein und ſtark bey allen Menſchen, daß man darauf den algemeinen Schluß bauen könnte, als wenn die Luſt zum Guten in allen Fällen die Furcht vor dem Uebel übertreffe. Oft werden wir zu einem Gut mit ſolcher Gewalt fortgeriſſen, daß wir kein Bedenken tragen, um es zu erlangen, uns ein Uebel zuzuziehen. Allein geſchieht es nicht ebenfalls auf der andern Seite, daß wir oft etwas Gutes aufopfern, um dadurch einem Uebel vorzubeugen? Es giebt Menſchen, die an nichts als an ihr Vergnügen denken. Allein es finden ſich auch andere, die eine ſonderbare Unzufriedenheit bey allen Dingen blicken laſſen. Giebts nicht dergleichen finſtre und mürriſche Seelen, die mit allem, mit Gott und ſich ſelbſt unzufrieden ſind, die an nichts denken, als an die Unbeqwemligkeiten des Lebens, und ihr Gemüthe mit lauter ſchwarzen und unangenehmen Vorſtellungen anfüllen. Das Böſe in der Welt ſehen ſie allemal mit einem Vergrößerungs-Glaße an, das Gute aber nur kalt-

ſinnig und mit blöden Augen. Ich will itzt nicht von der großen Unbilligkeit gegen Gott und ſeine weiſe Regierung reden, die in ſolchen unbefugten Klagen ſteckt. Sondern ich will nur dieſen Schluß daraus ziehen, daß, weil alles Misvergnügen ſeinen Urſprung aus der Vorſtellung von etwas Böſem hat, ſo können auch dieſe Misvergnügte zu einem unwiderſprechlichen Beweiſe dienen, daß das Uebel auf viele Menſchen einen eben ſo ſtarken Eindruck mache, als das Gute auf andere.

Hierinn kömmt es ſehr viel auf die natürliche Einrichtung des Körpers, und die Beſchaffenheit des Temperaments an, als welche der wahre Grund von den ungleichen Gemüths-Arten bey verſchiedenen Menſchen ſind. Es giebt Menſchen, welche ſich ſo ſehr von gewiſſen angenehmen Vorſtellungen hinreißen laſſen, daß ſie ſich dadurch gegen den grauſamſten Schmerzen, und gegen den Tod ſelbſt abhärten können. Andere hingegen ſind ſo weich und empfindlich gegen den geringſten Schmerz und Verdruß, daß ſie die größten Vortheile aufopfern möchten, um von einem geringen Uebel befreyet zu werden. Weil alſo die Gemüthsart bey den Menſchen ſo verſchieden iſt, ſo darf man nicht aus dieſer oder iener Neigung, die etwan bey vielen herrſcht, eine algemeine Regel machen.

§ 9.

Wie auch der Vortheil, den die Luſt zu einer Handlung zur Beförderung derſelben hat. Die Urſachen, warum die Luſt zum Guten mehr bey

Wer ferner betrachtet, was die Luſt und Neigung zu einer Sache für eine Gewalt hat, die Sache zu befördern, und wie viel mehr durch ſie kann ausgerichtet werden, als durch alle Furcht und Zwangsmittel, der wird auch bald auf die Gedanken fallen, daß das Verlangen nach einem Gut ſtärker ſey bey dem Menſchen, als die Furcht vor einem Uebel. Denn es kann nicht geläugnet werden, daß nicht die Luſt und der gute Wille allein vermögend ſind die größten und mühſamſten Dinge ins Werk zu richten, ſie iſt wie ein Rad, wodurch eine

Maſchine

Maſchine in Bewegung geſezt wird, die ſonſt nicht würde bewegt werden. Aus dieſer Urſache ſtellen alle vernünftige Moraliſten die Tugenden in allen ihren Vortheilen, die Laſter hingegen in ihren Böſen Folgen dar, damit ſie eine Luſt zu dem Guten einflößen mögen, weil ein Menſch natürlicher Weiße dasienige verlangen muß, was er als etwas Gutes anſieht. Es iſt auch gewiß, daß die Luſt das kräftigſte Mittel iſt, den Menſch auf ſeine Pflicht aufmerkſam zu machen, und ihn zu bewegen, dasienige mit Fleiß und Munterkeit zu thun, was er thun ſoll. Allein, wird man wohl daraus ſchließen können, daß das Gute und die Luſt zum Guten überhaupt die Uebermacht bey dem Menſchen behaupte? Wir wollen erſt die Urſache unterſuchen, warum die Luſt zum Guten ſo viel und mehr würke bey dem Menſchen, als die Furcht und der Zwang. Dadurch werden wir in den Stand geſezt, daß wir beurtheilen können, ob der beſagte Schluß feſt ſtehe, oder nicht.

einem Menſchen ausrichten können, als die Furcht vor der Strafe.

Daß wir mit einer beſondern Neigung zu dem Gut gezogen werden, wozu wir Luſt haben, iſt eine Folge von der natürlichen Beſchaffenheit unſers Willens. Denn was wir wollen, das wollen wir als etwas Gutes, und Luſt zu einer Sache haben, heißt ſie als etwas gutes anſehen. Wer Luſt zu etwas hat, der verlanget es, weil es gut iſt. Derienige hingegen, der zu einer Sache durch die Furcht bewogen wird, der thut etwas, das er ſonſt für ein Uebel anſieht, und das er nicht würde gethan haben, wenn er nicht das Uebel hätte vermeiden wollen, das damit verknüpft iſt. Kann man denn warten, daß er die Sache mit eben der Luſt und Munterkeit thun ſollte, als derienige, der ein Vergnügen daran findet. Kann man, ſage ich, das von ihm warten, der zu einer Sache gezwungen wird, an der er ſonſt würklich ein Misvergnügen fand; Er der oft heimlich mit dem Geſeze zürnet, weil es ihn wozu nöthigt, das wider ſeinen Willen iſt. Nein hier mangelt der wahre natürliche Bewegungs-Grund bey dem Menſchen; und wenn die Handlung für ſich betrachtet wird, ohne

Abſicht auf die damit verknüpfte Strafe, ſo kann er ſie natürlicherweiſe nicht wollen; denn niemand kann etwas wollen, was er für ein Uebel anſieht. Der Menſch iſt auſſerdem eigenſinnig, er findet ein beſonderes Vergnügen an der Freyheit, und daran, daß er ſeinen eigenen Einſichten folgen darf. Wer aber etwas mit Luſt thut, der thut es gern, das heißt, aus freyem Willen. Denn etwas ohne Widerſtand und Hinderniß thun können, bloß weil wir es ſelbſt für was gutes anſehen, das heißt es gern thun, und darinn beſteht unſere Freiheit. Nicht einmal das Gute, woran wir ſonſt ein Vergnügen finden, thun wir mit Luſt, wenn wir dazu gezwungen werden, und warum nicht? weil unſere Freiheit beleidiget wird.

Hierzu kömmt noch, wenn es eine gute und lobenswürdige Sache iſt, daß wir ſie nicht völlig auf unſere Rechnung ſchreiben können, wenn wir dazu gezwungen werden. Unſere Eigenliebe, dieſe große Triebfeder, die uns in Bewegung ſetzet, kann ſich in keinen Zwang ſchicken. Denn der Zwang macht, daß die Handlung nicht völlig unſere iſt, und wir ſehen es ungern, daß eine gute und rühmliche Handlung jemanden anders als uns ſelbſt ſollte zugeeignet werden. Das Gute, das wir aus eigenem Triebe wollen, nur das kann uns völlig zugerechnet werden. Kömmt der Zwang dazwiſchen, alsdann hat die Betrachtung des mit der Sache verknüpften Uebels einen größern Antheil an der Handlung, als unſer Wille; und denn ſind wir nicht ſowohl die Urheber von der Handlung, ſondern die Strafe hat ſie vielmehr ins Werk gerichtet.

Dies iſt die Urſache, warum die Luſt den Vorzug behauptet vor der Furcht oder dem Zwange. Kann man wohl aber hieraus ſchließen, daß das Verlangen nach dem Guten einen ſtärkeren Eindruck auf die Menſchen mache, als die Furcht vor dem Uebel. Ich glaube kaum, daß dieſer Schluß bündig iſt. Denn dieſe Sache hängt nicht davon ab, daß die eine Art von Vorſtellungen eine größere Gewalt

auf unſeren Willen ausübe, als die andere; ſondern die Urſache iſt nur dieſe: daß in dem einen Falle eine Handlung für gut angeſehen wird, in dem andern für böſe; und eben ſo wenig können wir das Böſe lieben, als wir das Gute verabſcheuen können. So viele Vorzüge hat alſo das Gute vor dem Böſen. Dennoch ſind ſie nicht ſo wichtig, daß man deswegen behaupten könnte, die Luſt zum Guten herrſche allemal über die Furcht vor dem Uebel, und werde nie von dieſer überwunden.

§ 10.

Diejenigen, die die Furcht für keine Hauptleidenſchaft halten wollen, machen aus der Sache zu wenig.

Wenden wir nunmehr unſere Gedanken auf die andere Seite, und betrachten, was für eine Gewalt die Furcht vor dem Uebel über das Gemüthe des Menſchen hat: ſo müſſen wir geſtehen, daß hierinnen etweder zu wenig, oder zu viel geſaget wird. Denn wenn wir behaupten wollten, daß die Furcht keine Leidenſchaft wäre, oder daß ſie nur geringen Eindruck auf die Menſchen machte, ſo würden wir gewiß dieſe gewaltige Neigung des Willens gar zu geringe ſchätzen. Der berühmte Hälliſche Profeſſor Chriſtian Thomaſius, in ſeinen Fundamentis Juris Natur. et Gent. Lib. I. C. II räumt der Hofnung einen großen Vorzug ein vor der Furcht. Von dieſen beyden Leidenſchaften des Willens, wie er ſie nennt, und durch welche die drey Haupt-Affekten der Menſchen entweder erweckt, oder gedämpft werden, glaubt er, daß die Hofnung eine den Haupt-Affekten angebohrne Eigenſchaft ſey (connata Affectio primariorum Affectuum), die Furcht aber nicht eine ſolche angebohrne Eigenſchaft des Willens, ſondern nur durch die Hinderniſſe entſtehe, die der Hofnung in den Weg geleget werden, und daß daher die Furcht allemal die Hofnung zu nichte zu machen ſuche, und wo keine Hofnung ſey, da ſey auch keine Furcht. So wie ſich Thomaſius erklärt, muß man glauben, daß er die Furcht vor dem Uebel nur auf einer gewiſſen Seite, nicht aber in ihrem ganzen Umfange angeſehen hat. So viel iſt gewiß, daß nach der itzigen

Beſchaf-

Beſchaffenheit der Welt, da das Gute und Böſe unter einander gemengt iſt, es ſehr oft geſchicht, daß das Gute durch etwas Böſes gehindert wird, ſo daß wir das Gute nicht genieſſen können, wenn nicht das Böſe erſt aus dem Wege geräumt wird. Das Böſe vermag auch öfter das Gute, als dieſes das Böſe zu nichte zu machen. Wenn wir uns das Gute und Böſe als zwey geſchworne Feinde vorſtellen, als zwey Nachbarn, die beſtändig mit einander Krieg führen, ſo daß der Sieg und die Uebermacht bey dem einen allemal mit dem Untergange des andern verknüpft iſt, finden wir das Böſe zum öfters als den mächtigſten Feind. Ich darf zwar deswegen nicht ſagen, daß das Böſe, ſeiner Natur nach, eine größere Gewalt habe als das Gute, allein ſo viel läßt ſich doch daraus ſchließen, daß das Böſe meiſtens ſtärker und mächtiger ſeyn müſſe, als das Gute, und daß daher auch die Befreyung von dem Böſen öfter nöthig ſey, um das Gute zu erlangen, als der Genuß des Guten, um von dem Uebel befreyet zu werden. Wenn nun einmal das Gute in ſolcher Verbindung mit dem Uebel ſteht, daß das erſte nicht kann erhalten werden, wenn nicht das leztere weggeräumt wird; denn kann man in dieſem Falle mit Grund die Furcht als eine Folge der Hofnung anſehen. Sollte wohl aber daraus fließen, was Thomaſius annimmt: daß die Furcht allemal die Abſicht habe, die Hofnung niederzureißen, und daß, wo keine Hofnung ſey, da ſey auch keine Furcht? Allerdings nicht. Das Böſe kann entweder für ſich, oder in Verbindung mit dem Guten betrachtet werden. Im erſten Falle kann man auf keiner Weiſe die Furcht, als eine Folge der Hofnung anſehen. Denn die Hofnung beziehet ſich allemal auf etwas Gutes, und wenn uns das Uebel allein für Augen geſtellt wird, müſſen wir dieſes eben ſo wohl, nach der Natur unſeres Willens, verwerfen, weil es ein Uebel iſt, als wir das Gute wünſchen, weil es gut iſt. Nicht einmal in dem lezten Falle kann die Furcht allemal für eine Folge der Hofnung angeſehen werden. Denn

ſie findet auch zuweilen, ohne Beziehung auf einige Hofnung Statt, und dieſe iſt eben ſo wohl eine Folge der Furcht, als die Furcht eine Folge der Hofnung iſt. Wer weiß nicht, daß das Gute auch zuweilen dienet, dem Uebel zu widerſtehen? Wer das Böſe gegen das Gute abwiegt, der findet oft, daß das erſte den Ausſchlag macht; daß der Schade, der aus dem Böſen fließen würde, größer ſey als der Vortheil von dem Guten; daher will er lieber etwas gutes aufopfern, wenn er nur dafür von dem Uebel kann befreyet werden, als daß er das Gute und Böſe zuſammen genießen will, und in dem Falle iſt nicht die Hofnung, ſondern die Furcht vor dem Uebel, welches wir abhalten wollen, unſer Hauptzweck. Zuweilen wählt man ein geringeres Uebel, um dem größern zu entgehen. Zuweilen wünſcht, oder auch verwirft man etwas Gutes, nur um von einem Uebel befreyet zu werden. Wie es nunmehr hieraus erhellet, daß es keinesweges an dem ſey, daß die Furcht und der Abſcheu vor dem Uebel ſich bloß auf die Erhaltung des Guten beziehe, alſo hat Thomaſius auch keine Urſache gehabt zu ſchließen, daß die Hofnung allein eine den Haupt-Affekten angebohrne Eigenſchaft ſey; ſondern die Furcht iſt dem Menſchen eben ſo natürlich und angebohren wie die Hofnung.

Auf dieſen gar zu algemeinen Schluß iſt Thomaſius ohne Zweifel durch den obgenannten Satz: daß das Gute der Hauptzweck unſerer Neigungen ſey; und den er nicht genug eingeſchränkt hat, gebracht worden. Man kann nicht läugnen, daß nicht das Gute, in ſo weit es der Hauptzweck des Menſchen iſt, einen großen Vorzug vor dem Uebel habe. Dadurch geſchiehts, daß es um ſeinetſelbſtwillen geliebet wird, und wer etwas um ſeinetſelbſtwillen liebt, der liebt es treu, und ſucht ſeiner Luſt auf alle Art und Weiße ein Genüge zu thun. Hingegen etwas um einer andern Sache willen lieben, das heißt, es nur lieben, als ein Mittel, ſeinen Hauptzweck zu befördern. Weil nun dieſe Liebe ihren Grund in einer andern Sache hat, ſo muß

ſie auch nothwendig ſehr eingeſchränkt ſeyn! ſie erſtreckt ſich nicht weiter, und dauert nicht länger, als es der Hauptzweck erlaubt. Allein man kann lange nicht ſagen, daß nichts als das Gute unſer Hauptzweck iſt. Bey der Schöpfung der Welt iſt ohnſtreitig das Gute, und nicht das Böſe der Hauptzweck Gottes geweſen. Eine unendliche Güte mit einer eben ſo großen Weisheit und Macht verbunden, könnte nichts als Gutes ins Werk richten. Der Schöpfer hat daher auch, als er ſeine Schöpfung zu ſagen beſichtigte, ſie für vollkommen und gut erklärt. Wenn wir Menſchen nunmehr einen ſo erleuchteten Verſtand und Willen hätten, daß wir alle Abſichten Gottes einſehen könnten, und daß wir nichts wollten, was nicht mit demſelben übereinkäme, alsdenn würden wir auch unſere Wünſche und Verlangen nach dieſer Regel einrichten. Allein wir ſind Menſchen, das iſt, unſere Einſichten ſind ſehr eingeſchränkt, und gelten nur wenig bey dem Willen, als welcher unbiegſam und eigenſinnig iſt. Wer darf ſich wohl rühmen, daß er in ſeinen Verlangen allemal die weiſen Abſichten des Schöpfers und der Natur vor Augen hat, und daß er immer etwas gutes ſucht, wenn er das Böſe verwirft? Zudem iſt hier nicht die Frage, was der Schöpfer für eine Abſicht gehabt, als er das Gute und Böſe unter einander mengte; es iſt nicht die Frage von dem Guten und Böſen, wie es von Gott ſeinen Urſprung hat, ſondern nur, wie wir es unſerer Natur gemäß, verlangen oder verwerfen.

Nach der Einrichtung unſerer Natur ſuchen wir unſer Daſeyn fortzuſetzen, und unſerm Untergange vorzubeugen. Allein was bewegt uns dazu? Iſts eine beſtändige Ueberzeugung, oder iſt es nicht vielmehr ein natürlicher Trieb, den uns Gott eingepflanzet hat, um unſern Untergang zu verhindern, und von dem wir ſelber keine Urſache anzugeben wiſſen? Und wozu treibt er uns an? Treibt er uns nicht eben ſo wohl dazu an, daß wir dasjenige verwerfen ſollen, was nach unſern ſinnlichen Vorſtellungen unangenehm iſt, als daß wir das verlangen

ſollen,

ſollen, was uns als angenehm und gut vorgeſtellt wird? Ja meiſtens fühlen wir einen ſtärkeren Trieb zu dem erſtern, als zu dem letztern. Nach der weißen Einrichtung des Schöpfers führt uns unſere Natur zuvorderſt und hauptſächlich dahin, daß wir dem Uebel widerſtehen, welches unſern Untergang zu drohen ſcheint. Denn weil unſere Glückſeligkeit unſer Daſeyn, und folglich auch die Fortdauerung deſſelben voraus ſetzt; ſo iſt unſere Natur ſo eingerichtet, daß wir zuerſt ſuchen alles Uebel zu vermeiden, was uns den Untergang drohet, ehe wir auf irgend ein würkliches Gut denken. Hier kann alſo nicht das Gute für unſere Hauptabſicht gehalten werden; ſondern es müſſen vielmehr diejenigen von unſeren Handlungen dahin gerechnet werden, wodurch wir unſerm Nachtheile und unſeren Ruin vorbeugen, weil ſie das meiſte zu der Fortdauerung unſers Daſeyns beytragen.

Uebrigens iſt zu merken, daß wenn wir das Gute, und nicht das Böſe für das Hauptziel unſerer Neigungen ausgeben, wir eine gewiſſe Verbindung zwiſchen dem Guten und Böſen annehmen: daß nämlich das Böſe um des Guten willen gewählt oder verworfen werde. Es wird entweder als ein Mittel angeſehen das Gute zu befördern, oder als ein Hinderniß, daß erſt aus dem Wege muß geräumt werden, damit wir das Gute erhalten können. Wer etwas gutes will, der muß auch die Mittel dazu wollen; daher bemüht er ſich eben ſo wohl auf der einen Seite die Hinderniße wegzuräumen, die ihn von ſeinem Ziele abhalten, als er auf der andern Seite alle Mittel zur Beförderung ſeines Endzwecks zu erleichtern ſucht. Wenn wir ein Gutes lieben, das durch etwas Böſes gehindert wird, ſo kann es natürlicherweiße nicht anders ſeyn, als daß wir erſt ſuchen das Böſe wegzuräumen, damit wir uns ungeſtört unſern Vergnügungen überlaſſen können. Denn auf die Mittel erſt zu denken, wenn ſchon der Endzweck erreicht iſt, das iſt wider die Natur der Dinge zu handlen. Die Entfernung des Böſen iſt alſo der erſte Schritt, den wir zur Beförderung unſerer

Glückſeligkeit thun. Allein wir laſſen es nicht dabey bewenden. Das Verlangen nach dem Guten iſt ein gewaltiger Strom, der uns fortreißt, daß wir dem Guten aus allen Kräften nacheilen. Folglich iſt der Genuß des Guten unſer letzter Wunſch, und die Fülle unſerer Glückſeligkeit. Zuweilen verlangen, zuweilen verwerfen wir etwas Böſes um des Guten willen; und in beyden Fällen kann das Gute mit Recht unſer Hauptziel genennt werden. Verlangen wir etwas Böſes, um dadurch zum Genuß des Guten zu gelangen, ſo iſt das erſte als das Mittel, das letzte als der Endzweck anzuſehen. Anders können wir auch das Böſe nicht wünſchen. Kein Böſes können wir als Böſes wünſchen. Das Böſe muß ſeine Natur ändern, und etwas gutes werden, ehe es unſere Wünſche an ſich ziehen kann. Geſchieht es aber, daß das Gute durch etwas Böſes gehindert und zurückgehalten wird, dann verabſcheuen wir das Böſe, nicht ſowohl, weil es böſe iſt, als weil wir durch daſſelbe an den Genuß des Guten gehindert werden (*). Das Gute hingegen begehren wir meiſtens um ſeinetſelbſtwillen, weil es gut iſt. Denn ohne Zweifel geſchicht es häufiger, daß das Gute durch etwas Böſes gehindert, als daß dieſes durch ienes entfernet wird. Allein man muß ſich auch zugleich erinnern, daß dieſe Verbindung zwiſchen dem Guten und Böſen nicht beſtändig, noch algemein ſey.

Wenn wir nunmehr das Gute und Böſe an und für ſich betrachten, ohne auf einige Verbindung zu ſehen, finden wir denn nicht, daß wir eben ſo wohl nach unſerer Natur das Böſe verabſcheuen, als wir das Gute lieben? Allerdings. Denn ich meine, es iſt eine Folge von der algemeinen Regel, nach welcher wir handlen, wenn wir etwas begeh-

(*) Weil alles Böſe um ſeinetſelbſtwillen verabſcheuet wird, weil es böſe iſt, ſo kann das Gute eigentlich nicht die Haupturſache genennt werden, warum das Böſe verabſcheuet wird, als nur in ſo fern es größer iſt als das Böſe, daß alſo das Böſe nicht ſowohl verabſcheuet wird, weil es böſe iſt, als weil es das Gute hindert.

begehren oder verwerfen, daß wir eben ſo wohl das Böſe als böſe verwerfen, als wir das Gute begehren, weil es gut iſt. Was iſt es wohl, was uns natürlicherweiße antreibt das Böſe zu verwerfen? Iſt es nicht die Vorſtellung von dem Böſen; ſo wie es die Vorſtellung vom Guten iſt, die uns gegen das Gute führt. Wenn uns etwas als böſe vorgeſtellet wird, ſtehen wir denn ſtill, und beſtimmen uns nicht zur Verwerfung deſſelben, wenn wir nicht erſt gefraget, ob auch etwas gutes daraus fließe? Oder iſt es nicht vielmehr genug, um etwas zu verabſcheuen, daß wir nur denken, es ſey böſe? Folglich wir mögen etwas böſes entfernen, oder etwas gutes genießen wollen, es iſt uns um das eine ſo viel zu thun, als um das andere. Beydes iſt zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit gleich nöthig. Wer wollte denn annehmen, daß unſer Wille ſich mehr gegen das eine neigen ſollte, als gegen das andere?

§ 11.

Diejenigen, welche ſich die Menſchen ſo vollkommen, oder, ſoll ich ſagen? unnatürlich vorſtellen, daß ſie ihr Gemüthe, durch Hülfe einer ſo genannten Weisheit, ſo ſehr erhärten können, daß ſie wider alles Leiden und Uebel fühlloß werden, dieſe verringern in der That die Furcht vor dem Uebel ſehr, und nehmen ihr viel von der Gewalt, die ſie würklich über das Gemüthe des Menſchen hat.

Und ebenfalls die welche mit den Stoikern meinen, daß die Furcht den Weiſen nicht rühre.

Die Sekte unter den alten Philoſophen iſt bekannt genug, welche behauptet hat, daß die Furcht einen Weißen nicht rühren könne. Denn ein Weißer in dem Gehirne der ſtoiſchen Philoſophen iſt ein Helt von einem ſteinernen Herzen, den nichts rühren, noch ſchrecken kann; ſein Gemüthe iſt in einer ſtäten Stille und Ruhe; er iſt gegen alle Leidenſchaften hart und fühlloß, und daher iſt auch die Furcht bey ihm ungerecht und ſtrafbar. „Die Stoiker nämlich, ſagt der beredte Fontenelle in ſeiner Rede über die Gedult, wollten die Welt bereden, daß

„ihnen ihr eigener Leib etwas fremdes wäre, deſſen Zuſtand und „Beſten ihnen völlig gleichgültig ſey, daß die Schmerzen dieſes Leibes „dem Weiſen unbekannt wären, als welcher ſich gänzlich in den geiſt„lichen Theil ſeiner ſelbſt einſchlöße. Sie ſehen daher das Uebel mit „Verachtung an, als einen Feind, der unvermögend war ihnen zu ſchaden, „und ſie bewafneten ſich wider denſelben mit einer übermüthigen „Gedult, welche auf die Fühlloßheit, von der ſich dieſe Sekte rühmte, „gegründet war„. Herr Maupertuis hat in ſeinem ſchon angeführten Eſſai de Philoſophie Morale Ch. IV., den Urſprung dieſer Meinung ſehr hübſch gezeigt. „Der weſentliche Unterſchied, ſagt er, „unter den Stoikern und Epicuräern beſtand nicht in Lüſten und „Neigungen von verſchiedener Art; ſondern die letzten meinten, wir „ſollten uns nur immer den Freuden überlaſſen, um unſern Zuſtand „erträglich zu machen; die erſten aber glaubten, es wäre genug, „wenn wir die Schmerzen und Verdrüßlichkeiten des Lebens zu ver„mindern ſuchten. Dieſe Meinung von dem höchſten Gute war die „Hauptlehre der ſtoiſchen Philoſophie, und hierinnen finden wir den „wahren Grund ihrer Lehre von der Furcht.„ So viel ſieht man aus dem Syſtem der ſtoiſchen Philoſophen, daß ſie ſehr wenig aus der Furcht gemacht haben; es mag nun ihre Meinung geweſen ſeyn, daß die Furcht natürlicherweiße nur eine geringe Gewalt auf das Gemüthe habe, oder daß der Menſch durch Hülfe der Philoſophie dieſe Leidenſchaft bezwingen könnte. Was wir auch annehmen, ſo werden die Folgen beynahe einerley ſeyn; und wir werden nachher ſehen, daß die Irrthümer, die aus dieſer Qwelle fließen, in den Sittenlehren groß und wichtig ſind.

Sollte es wohl der Mühe werth ſeyn, einen Irrthum zu widerlegen, der nichts als ein bloßes Hirngeſpinnſt iſt, und der wider alle Erfahrung, und wider die menſchliche Natur ſtreitet? Wollte nur der Stoiker ſeinen Hochmuth ablegen, und aufrichtig erzählen, was

er fühle, wenn er leidet; ich bin verſichert, er würde ſelbſt ein Zeuge wider die Lehre werden, die er prediget. Le Sage, (ſagt Chevreau, Chevræana P. II. p. 410) n'eſt point compoſé de Coeur, de Cerveau, de Poulmons, de Foye, de Râte, de Veines, de Fibres, de Nerfs, et de Muſcles. Ce n'eſt que le Fantôme: Une Statue de Marbie, de Bronze, ou de quelque Matiere inanimée. Les Stoiciens de Sang et de Chair, ſentoient, ſouffroient, ſe plaignoient, quoique leur maniere de ſe plain: Lie fut differente de celle des autres, Temoin celui de leur Secte, qui dans les douleurs les plus violentes de la colique, s'écrioit avec des Contorſi: ons de Bras et de Jambes: Tu as beau faire, je ne t'appellerai pourtant pas un mal.

§ 12.

Die meiſten hingegen halten dafür, daß die Furcht mehr vermag, als die Luſt. Warum die Furcht vor dem Uebel den Menſchen meiſtens ſtärker rühre, als die Luſt zum Guten.

Noch die wenigſten verſehen es in dem Stücke, wie Bayle; denn er iſt hierinn, wie überall, ſonderbar, und fällt oft auf das was man am wenigſten erwarten ſollte. Hingegen der größte Hauſe der Gelehrten behauptet gerade das Gegentheil. Denn wenn man frägt, was bey dem Menſchen am ſtärkſten würke, die Hofnung, oder die Furcht? Ob die angenehmen Leidenſchaften die ſtärkſten ſind, oder die unangenehmen? alsdenn findet man, daß den letztern der Vorzug von den mehreſten eingeräumet wird. Von dieſer Meinung ſcheint Ariſtoteles geweſen zu ſeyn: χαλεπώτερον τα λυπερὰ ὑπομένειν, ἢ τῶν ἡδέων ἀπέχεσθαι: **Es iſt ſchwerer das Uebel zu erdulden, als ſich von den Annehmlichkeiten des Lebens zu enthalten.** Nicom. III. cap. 12. und daraus folgert er VII. cap. 7 und II. cap. 6. l. c. **daß der Zorn keine ſo laſterhafte Leidenſchaft ſey, als die böſe Luſt.** Ich ſage, Ariſtoteles ſcheint dieſer Meinung geweſen zu ſeyn. Denn er widerſpricht ſich ſelbſt offenbar l. c. II. cap. 3. und vielleicht dient dieſes zu einem Beweiſe von dem, was uns Gelleus berichtet, daß Ariſtoteles an ſeinen Alexander ſoll geſchrieben

haben:

haben: „Du beſchwereſt dich darüber, daß ich meine akroamatiſche „Bücher bekannt gemacht habe; allein wiſſe, daß man ſagen kann, „ich habe ſie nicht bekannt gemacht, ob ſie gleich würklich bekannt „ſind; denn niemand wird ſie verſtehen können, wer nicht meine „mündliche Erklärung darüber gehört„. Allein es ſey, wie ihm wolle, ſo iſts gewiß, daß Plato, der Lehrmeiſter Ariſtotels, Theophraſt, Markus Antonin, und noch andere mehr, von der Meinung geweſen, daß der Zorn eine ſtärkere Gewalt über das Gemüthe habe, als die angenehmen Leidenſchaften der Lüſte (*). Die Geſetzgeber ſind auch eben der Meinung. Wer hält nicht die Miſſethat für verzeihlicher, die aus Furcht oder Drohung begangen wird, oder auch die gar ihren Urſprung aus einem rechtmäßigen Zorne hat, als die wozu ſich ein Menſch durch die Hofnung, daß er einigen Vortheil aus ſeiner Bosheit ziehen ſoll, bewegen läßt? Und was iſt wohl die Urſache davon? Ich darf nicht ſagen, daß die Furcht überhaupt eher und ſtärker auf das Gemüthe würke, als die Luſt zum Guten. Das wäre auf einen andern Abweg zu fallen, und den Irrthum nicht zu haben, ſondern nur einen von einer neuen Gattung einzuführen. Allein das glaube ich, kann man doch mit Grunde der Wahrheit behaupten, daß das mehreſte phyſiſche und körperliche Uebel an ſich größer, als das mehreſte körperliche Gute iſt; und hievon laſſen ſich verſchiedene Urſachen angeben.

Das phyſiſche Uebel zielt auf unſere Zernichtung und unſeren Untergang ab; und dies hat Ariſteteles ſagen wollen, wenn er ſagt: **daß der Gram und die Traurigkeit des Menſchen Natur ver-**

(*) Unter den neuern Schriftſtellern iſt Puſendorf in Jure Nat. et Gent. L. I. C. 4 § 7 et L. IIX. C. 3 § 21. wie auch de Off. hom. et civ. L. I. C. 1 § 14. Malebranche dans la recherche de la verité, Liv. V. Ch. XII. Schmaus Differt. III. Jur. Nat. § II. der Meinung, daß das Gemüthe durch die Furcht vor dem Uebel ſtärker gerührt werde, als durch die Luſt zum Guten.

verderbe. ἡ λόπη φθείρει τὴν τοῦ ἔχοντος φύσιν. Weil wir nunmehr von Natur ſo gemacht ſind, daß wir das Gute, das zu unſerer Erhaltung dienet, für das größte unter allen anſehen; ſo müſſen wir vielmehr alles, was auf den Ruin unſers Daſeyns abzielet, für etwas wichtiges halten. Und in der Menge von äußerlich guten Dingen, die ſo reichlich da ſind, und die uns nicht bloß zu unſerer Erhaltung gegeben worden, iſt es nicht zu wundern, daß es ſo wenige giebt, die dem Uebel vollkommen die Wage halten können. Der Ueberfluß und ein beſtändiger Genuß macht, daß das Gute viel von ſeinem Werthe bey uns verliert. Daher halten wir es für erträglicher ein Gut zu verlieren, das zu unſerer Erhaltung nicht durchaus nothwendig iſt, als ein Uebel zu erdulden, das uns den Untergang drohet. Das phyſiſche Uebel wird faſt immer in Vergleichung mit dem phyſiſchen Guten für das größte gehalten. Die Erfahrung lehrt, daß wir gemeiniglich lieber etwas Gutes verlieren wollen, wenn wir dagegen von einem Uebel befreyet werden können, als daß wir uns den Genuß des erſtern durch ein Uebel erkaufen wollen. Aus der Urſache wird es auch in der Moral für ſtrafbarer gehalten, wenn man einem einen Schaden zufügt, als wenn man ihm nur eine Wohlthat weigert. Es kömmt noch dieſe Betrachtung hinzu: Daß, weil das Uebel nicht allein an ſich unangenehm iſt, ſondern auch den Menſchen in den Stand ſetzt, daß er, ſo lange er leidet, keine angenehme Empfindungen haben kann; ſo iſt in der That ein dobbeltes privativum an dem würklichen Uebel. Denn es beraubt uns nicht allein ein gewiſſes Gut (das entgegengeſetzte Gut), ſondern es beraubt uns, ſo zu ſagen, alles Gute überhaupt, indem es uns allen Geſchmack an dem Guten, und alles Vergnügen beraubt. Aus der Urſache wird es als der erſte Schritt zum Genuß eines Guts angeſehen, daß wir von keinem Uebel wiſſen; und wir halten es für ein größeres Uebel, wenn wir würklich etwas leiden, als wenn wir gar keine Empfindung von dem Guten haben, weil wir das Gute nicht fühlen können, und

es alſo in Abſicht auf uns kein Gut iſt, ſo lange das Uebel nicht aus dem Wege geräumet worden.

Nachdem wir nunmehr zugeſtanden haben, daß das ſinnliche Uebel zum öfters ſtärker bey dem Menſchen würke, als das gute; ſo müſſen wir zugleich erinnern, daß man ſich ſehr wohl hüten muß, daß man hieraus nichts weiter ſchließt, als was mit Recht kann geſchloſſen werden. Wollte man wohl hieraus ſchließen, daß die Furcht vor dem Uebel überhaupt, und ohne Unterſchied am ſtärkſten würke? Es würde dies der größte Misbrauch dieſer Wahrheit ſeyn. Denn man mag mit Baylen annehmen, daß die Luſt zum Guten überhaupt die Furcht vor dem Uebel übertreffe, oder mit andern das Gegentheil behaupten, ſo ſind die Sätze auf beyden Seiten gleich unbeſtimmt, und der Irrthum iſt beyderſeits gleich groß.

Die Urſache, warum die Furcht vor dem Uebel meiſtens das Gemüthe ſtärker einnehme als die Luſt zum Guten, iſt dieſe: weil die mehreſten phyſiſchen Uebel an ſich größer ſind, oder größer zu ſeyn ſcheinen, als das phyſiſche Gute. Und daher darf man ſo wenig ſchließen, daß die Furcht vor dem Uebel die Begierde zum Guten übertreffe, daß vielmehr dadurch dieſer mein Satz beſtärket wird: Daß es bloß die Graden des Guten und Böſen ſind, die der einen Neigung einen Vorzug vor der andern geben. Dieſe Erfahrung wird niemand in Zweifel ziehen, daß wir oft um des Guten willen etwas Böſes wählen, und lieber dieſes ertragen, als jenes verlieren wollen. Daraus erhellet ja, daß es nicht allemal feſt ſtehe, daß die Furcht vor dem Uebel den Vorzug habe, ſondern daß dieſelbe oft der Begierde zum Guten weichen müſſe. Es wird alſo nur die Frage ſeyn, warum und in welchem Falle es geſchehe? Und ich behaupte, daß wir entweder keine Regel, keine Gewißheit haben können, oder die Regel muß dieſe ſeyn: Nachdem uns das Gute oder Böſe am größeſten ſcheint, demnach hat die Luſt oder die Furcht den Vorzug.

Was

Was auf der einen Seite aus der Furcht kann geſchloſſen werden, das kann man mit gleichem Rechte auf der andern Seite aus der Liebe ſchließen. Sollte nicht die Liebe oft eine eben ſo ſtarke und heftige Leidenſchaft bey einem Menſchen ſeyn, als die Furcht? Ich geſtehe es, es hält ſehr ſchwer, die Größen von verſchiedenen Leidenſchaften auszumeßen; denn es fehlt uns an einem Maaße, wonach wir meſſen können. Indeſſen weiß man doch ſo viel aus der Erfahrung, daß ein Menſch oft, um der Perſon oder Sachen willen, die er liebt, nicht allein das Gute aufopfert, das er hätte genießen können, ſondern ſich auch allerley Uebel unterwirft. Und dieſe Erfahrung iſt genug, um unſern Satz zu beweißen.

Ich muß noch dieſes hinzu thun. Die Frage wegen des Zorns, warum derſelbe bey den Miſſethaten mehr, als viele andere Leidenſchaften entſchuldiget? hat den vorher benannten Schriftſtellern Anlaß gegeben zu behaupten: daß dieienigen Leidenſchaften, die die Abſicht haben das Böſe zu verhindern, ſtärker ſind bey dem Menſchen, als dieienigen, die nur auf die Erhaltung eines Guts abzielen: Das leztere ſoll die Urſache von dem erſteren ſeyn. Hierbey will ich nur dieſes erinnern: daß die angeführte Urſache nicht hinlänglich iſt das zu beweißen, was ſie beweißen ſoll, und daß der Gegenſatz zwiſchen den Leidenſchaften, die das Gute, und denen, die das Böſe zur Abſicht haben, hier nicht am rechten Orte gebraucht wird. Denn erſtlich dient nicht ein ieder Zorn bey Criminal-Sachen, die Miſſethat, und die daher rührende Strafe zu vermildern, ſondern nur ein billiger Zorn; das heißt, es wird auf den Grund und die Urſache des Zorns geſehen, ob er ſeinen Urſprung in einer würklichen Beleidigung hat, und ob dieſe ſo groß und wichtig ſey, daß wir Urſache haben aufgebracht zu werden, ſo daß der Zorn andern mit eben ſo groſſem oder noch größerem Rechte zugeſchrieben werden kann, als uns ſelbſt. Nachgehends iſt die Urſache, warum die Leidenſchaft des

Zorns zu einiger Entſchuldigung dienet, nicht dieſe, weil ſie ihren Urſprung in einem Uebel hat, ſondern weil ſie die Betrachtung eines ſolchen Uebels erweckt, das in Vergleichung mit einem andern, entweder Gut oder Uebel, gemeinliglich die Uebermacht hat, und daher ſehr vieles zu unſerer Handlung beyträgt. Nachdem ich dergeſtalt die angeführte Urſache erläutert habe, ſo erhellet, daß der Beweis, den man aus dem Zorne nimmt, keinesweges den Satz zu beſtärken dienen kann: Daß die Furcht, weil ſie aus einem Uebel entſteht, nothwendig die Luſt zum Guten übertreffen müſſe; ſondern daß es allemal auf die Gröſſe des Guts oder des Uebels ankömmt.

Dritter Abſchnitt.

Erſter Beweiß aus der Erfahrung.

§ 13.

Beweiß, daß man überhaupt weder der Luſt zum Guten noch der Furcht vor dem Uebel die meiſte Stärke beylegen kann, ſondern daß die Uebermacht bloß auf die Graden beruhe.

Nachdem ich nun die Sache aus einander geſetzt, und alles unpartheyiſch vorgetragen habe, was zur Vertheidigung der Luſt oder der Furcht kann geſaget werden; ſo ſind wir nunmehr im Stande, unſer Urtheil darüber zu ſprechen. So weit iſt ſchon ausgemacht, daß, obgleich die Luſt zum Guten zuweilen die Furcht, und dieſe wiederum iene zuweilen übertrift; ſo können wir doch aus dem Grunde der einen Neigung keinen algemeinen Vorzug vor der andern beylegen. Denn es hat nur bey einzelnen Fällen ſtatt, daß die eine Neigung die andere unterdrückt und beſiegt, und überhaupt ſind ſie beyde in Abſicht auf das Gute und Böſe gleichgültig, und unſer Wille neigt ſich eben ſo ſehr auf der einen, als auf der andern Seite. Es muß wohl alſo darauf ankommen, wie wir das Gute und Böſe anſehen, und nachdem wir es für groß oder klein halten, demnach macht es auch einen geringeren oder ſtärkeren Eindruck auf unſer Gemüthe. Dieſes iſt es, was ich ferner zu beweißen gedenke.

Die

Die Erfahrung, dieſe treue Lehrerinn, dieſe erſte Quelle aller menſchlichen Kenntniß, dies große Licht des Verſtandes, ſoll uns den erſten Beweiß an die Hand geben. Wir lehren aus der Erfahrung, daß wir eben ſo wohl das Böſe verwerfen, als wir das Gute verlangen und ſuchen. Unſere Neigung iſt in beyden Fällen gleich ſtark. Wir ſuchen mit einem gleichen Eifer das Böſe zu vermeiden, und das Gute zu erlangen. Allein wenn wir nicht ſo weit kommen können, wie wir wünſchten, wenn das Böſe nicht kann vermieden werden, ohne zugleich ein Gut aufzuopfern, oder das Gute nicht kann erhalten werden, ohne uns zu gleicher Zeit etwas Böſes zuzuziehen, alsdenn fühlt ja ein ieder, daß er in ſolchem Falle eben ſo ſehr geneigt iſt das Böſe zu verwerfen, als das Gute zu wünſchen. Wo wird man wohl einen Menſch finden, der in ſeinem Leben mit keinem Uebel geſtritten, und an nichts, als an ſein Vergnügen gedacht? oder auch, der aus Furcht vor dem geringſten Uebel alle ſein Vergnügen aufgeopfert hat? Iſt wohl iemand ſo thöricht, der ſich gegen einen geringen Gewinn die Quaal und das Elend vieler Jahre erkaufen wollte? Und wenn es auch geſchieht, ſo geſchieht es wohl aus einem andern Grunde, als weil er den Gewinn, ſo gering er auch an ſich iſt, für etwas größer anſieht, als das gedrohte Uebel? Zwar giebts Menſchen, die ſich durch ein armſeliges Vergnügen, zu den gröbſten Miſſethaten überreden laſſen, ob ſie gleich wiſſen, daß eine ſchwere Strafe damit verknüpft iſt. Allein daraus darf man nicht ſchließen, daß das Uebel der Strafe geringer angeſehen werde, als das elende Vergnügen. Denn in dem geſetzten Falle kommen zugleich andere Umſtände mit in Betrachtung, und dieſe ſind es, die den Ausſchlag machen. Das Gute z. E. iſt gegenwärtig, das Uebel aber entfernt, das Gute wird als was gewiſſes angeſehen, das Uebel hingegen als ungewiß. Und ſobald dieſe Vorſtellung Beyfall findet, gleich iſt der Knoten ausgewickelt, und der Streit zwiſchen dem Guten und Böſen gehoben. Solche Betrachtungen ſind es, die einen Menſch dahin

hin bringen, daß er oft, aus zwey guten oder übeln Dingen, dasje-nige vorzieht, was an ſich das geringſte iſt.

Dieſer Beweiß, den ich aus der Erfahrung genommen habe, erſtreckt ſich noch weiter. Ich glaube nicht, daß ich irre, wenn ichs als eine unmittelbare Folge aus der Erfahrung anneh̃me, daß wir, wenn wir aus mehrern guten und böſen Dingen eins wählen, nur die Graden des Guten und Böſen vor Augen haben. Iſt wohl ie-mand, der nicht, wenn er unter mehrern guten Dingen die Wahl hat, das Beſte wählt, oder der, wenn ihm ein größeres und ein klei-neres Uebel vorgelegt wird, das kleinere vorzieht? Frägt nicht ein ie-der in dergleichen Fällen, was ihm den meiſten Vortheil, oder den wenigſten Schaden bringt? Geſchicht nicht eben das, wenn der Fall iſt, daß wir ein Uebel nicht vermeiden können, ohne zugleich ein Gut zu verlieren, oder ein Gut nicht genießen können, ohne uns dadurch ein Uebel zuzuziehen? Unſere Wahl geht immer auf das was wir für das Beſte anſehen, es mag auch die Einſicht, welche ſie beglei-tet, deutlich oder undeutlich ſeyn; und es mag auch ein Grund von unſerer Wahl angegeben werden können, welcher es wolle.

Wir haben hier aus der Erfahrung nichts angenommen, als was ein ieder, der die gehörige Aufmerkſamkeit braucht, an ſich ſelber leichtlich wahrnehmen kann; und alſo wird man an dieſem Beweiße nichts mit Recht ausſetzen können.

§ 14.

Zweyter Beweiß aus den algemeinen Geſetzen des Verlangens und des Verabſcheuens.

Das Geſetz, wonach ſich unſer Wille richtet, wenn er eine Sa-che begehret oder verwirft, giebt uns noch einen neuen Beweiß an die Hand. **Was wir begehren, das begehren wir als gut, und was wir verwerfen, das verwerfen wir als böſe.** Dieſes iſt das Grundgeſetz des Willens, das aller Zeiten Philoſophen dafür erkannt haben. Und wir können die Sache nicht anders vernünftig begrei-

begreifen, als daß unſere Begierden in einer Verbindung mit unſeren Vorſtellungen vom Guten und Böſen ſtehen, und eine Folge derſelben ſeyn müßen. Dies algemeine und unläugbare Geſetz werde ich alſo bey dem gegenwärtigen Beweiße zu Grunde legen. Denn wenn wir nach der natürlichen Beſchaffenheit unſers Willens nichts begehren können, als was wir für gut anſehen, auch nichts verwerfen, als was wir für böſe halten; So iſt es auch eine Folge, daß wir in dem Falle der Ausnahme, und wenn eins von beyden muß gewählet werden, das größere dem geringeren vorziehen. Allein es wird nöthig ſeyn, daß ich dieſen Beweiß etwas deutlicher aus einander ſetze.

Ich ſetze voraus, daß es Graden des Guten und Böſen giebt. Denn wenn es wahr iſt, daß auf der Welt nicht zwey vollkommen ähnliche Dinge ſind; ſo muß es auch wahr ſeyn, daß von den unzähligen Dingen, die in einer Verbindung mit unſerem Glücke oder Unglücke ſtehen, die Würkungen ſowohl als die Urſachen derſelben ſehr verſchieden ſeyn müſſen; und folglich daß das Gute und Böſe ſeine Graden habe.

Dieſen Unterſchied der Graden kann man ſich nicht allein vorſtellen, wenn das Böſe gegen das Gute gehalten wird, ſondern auch, wenn wir das Gute gegen das Gute, oder das Böſe gegen das Böſe vergleichen. Gleichwie es verſchiedene Güter giebt, die weit mehr zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit beytragen, als gewiſſe Uebel zur Zernichtung derſelben; ſo kann man auch nicht läugnen, daß nicht viele Uebel in Anſehung ihrer Folgen weit größer ſind als das Gute mit allen ſeinen Folgen. Es wäre denn, daß man einen Satz annehmen wollte, der kaum bey irgend einem Vernünftigen Beyfall finden wird; daß nämlich auch das ſchlechteſte Gut wichtiger für uns wäre, als das allergrößte Uebei, das man ſich nur vorſtellen kann. Es iſt alſo offenbar, daß wir nicht einmal das Gute dem Böſen vor-

ziehen,

ziehen, ſondern daß wir auch zuweilen das Böſe verabſcheuen, wie wir zu andern Zeiten das Gute begehren. Und es wird alſo nur die Frage ſeyn: Wann und wie weit der Abſcheu vor dem Uebel die Luſt zum Guten übertreffe? Es muß hier ein zureichender Grund können angegeben werden, und ich weiß keinen als dieſen: weil wir zuweilen das Gute, zuweilen das Böſe für größer anſehen. Die verſchiedenen Graden des Guten und Böſen ſind es, die dem einen das Uebergewichte über das andere geben. Dieſe Graden ſind gleichſam die ungleichen Kräften der Schwere, die auf der Waage dem einen Körper ein Uebergewicht über den andern geben. Es ſtreitet wider die allererſten Grund-Wahrheiten, wenn man ſagt, daß die geringeren Kräfte mehr würken können als die größern. Es iſt eben ſo viel, als wenn man ſagen wollte: daß das, was geringe iſt, zugleich geringe und nicht geringe ſeyn kann.

Muß man denn nicht geſtehen, daß es Graden in dem Guten gebe, und daß in dieſen Graden das kleinere dem größeren weichen müſſe? Das läugnet Bayle auch nicht, und wer wollte eine ſo klare und offenbare Wahrheit läugnen? Allein wenn man dieſes einräumt, ſo muß auch der Schluß wahr ſeyn, daß die Furcht vor einem größeren Uebel ſtärker würke, als die Begierde zu einem geringeren Gut. Denn wenn Gut und Uebel, in Abſicht auf die Graden, mit einander verglichen werden, alsdenn verlieren ſie, ſo zu ſagen, ihre eigene Natur: **Das Uebel wird zu einem Gut, und das Gut wiederum zu einem Uebel.** Ein geringeres Gut in Vergleichung mit einem größern, iſt als ein Uebel anzuſehen, und ein kleineres Uebel wiederum in Vergleichung mit einem größern, iſt als ein Gut zu achten. So wie man das Gute gegen das Gute, und das Uebel gegen das Uebel, in Abſicht auf die Graden, vergleichen kann, alſo kann man auch ein Uebel gegen ein Gut vergleichen. Die Erhaltung eines geringern Guts gegen die Vermeidung eines größern Uebels, iſt als ein

Uebel anzuſehen, ſo wie dieſe, in Abſicht auf die erſtern, als ein Gut zu achten iſt. Daher kann ein Menſch nicht anders, als daß er, ſeiner Natur nach, die Vermeidung eines größern Uebels dem Genuße eines geringeren Guts vorziehen muß. Und dieſes läugnen zu wollen, iſt zu behaupten, daß wir das Böſe begehren, und das Gute vermeiden, welches ja der Natur unſeres Willens und unſerer Begierde offenbar zuwider iſt.

§ 15.

Dritter Beweiß aus den Abſichten GOttes bey der Schöpfung des Menſchen.

Ich füge noch einen Beweiß hinzu. Daß der weiße Schöpfer bey der Bildung des Menſchen darauf geſehen hat, daß er ſowohl ſeinen Schaden hindern, als auch ſeinen Vortheil befördern könnte, daran kann wohl nicht gezweifelt werden. Dieſe Abſicht GOttes nun dient, nach meinen Gedanken, zu einem neuen Beweiße: daß die beyden natürlichen Neigungen des Menſchen zum Guten und Böſen, überhaupt betrachtet, gleich ſtark ſind, und eine gleiche Gewalt bey dem Menſchen haben.

GOtt hat uns in eine Welt geſetzt, die mit Gutem und Böſen durchgemiſcht iſt. Die Welt theilt ſich gleichſam für uns in zwey große Theile, und dieſer Umkreiß von Gutem und Böſen umſchließt die ganze Welt in Abſicht auf uns; ſo daß wir uns ſelbſt wie das Mittelpunkt, und alles was in der Welt iſt als Linien anſehen können, die in uns zuſammen laufen. Allein ſollte die kleine Welt mit der großen harmoniren; ſollte die Abſicht GOttes, der unſere Glückſeligkeit will, erreichet werden; ſo war es nöthig, daß wir in einer Welt, wo das Gute und Böſe unter einander iſt, ſowohl eine Abneigung von dieſem, als auch eine Zuneigung zu jenem haben müßten. Aus der Urſache hat die Natur den Menſchen gleichſam eine gedobbelte Hand verliehen; mit der einen ſollte ſie das Gute empfangen, und mit der andern das Böſe von ſich werfen: Die erſte nennt man die

Begierde, die andere den Abſcheu! Es war nöthig, um unſere Glückſeligkeit zu befördern, daß in unſerer Natur ſowohl ein Gefühl von dem Uebel, und ein damit verknüpftes Mißfallen, als auch ein Gefühl vom Guten, und ein damit verbundenes Vergnügen eingepflanzt wurde; das heißt, es war nöthig, daß wir ſowohl einen Abſcheu gegen das Uebel, als auch ein Verlangen nach dem Guten haben müßten. Dieſe Furcht vor dem Uebel iſt dem Uebel an die Seite geſetzet worden, um uns dagegen zu wafnen, damit es uns nicht an Eifer mangeln möchte unſern eigenen Untergang zu verhindern. Wie ſchlecht wäre es mit unſerer Glückſeligkeit gethan, wenn wir, bey aller unſerer Luſt und Begierde zum Guten, uns vor dem Uebel nicht hüten könnten? Was ſollte uns bewogen haben das Uebel zu fürchten und zu verabſcheuen, wenn uns kein Schmerz, keine unangenehme Empfindungen dazu vermocht hätten? Ohne dieſe würden wir keinen Antrieb, noch Willen gehabt haben, das Uebel zu vermeiden, und an unſere Erhaltung zu denken; die Uebel in der Welt würden uns gleichgültig geweſen ſeyn. Es würde uns an einem natürlichen Bande gemangelt haben, das uns gleichſam mit uns ſelbſt vereiniget. Wir würden den erſten und wichtigſten Theil unſerer Eigenliebe nicht gekannt haben, den Theil, der für unſere Erhaltung ſorgt. Wir würden auf allen Ecken und Orten dem Uebel und Unglücke bloßgeſtellt ſeyn, und uns ſelbſt in unſer Verderbniß geſtürzt haben.

Wie es nunmehr erhellet, daß nach der Abſicht GOttes dieſe beyde Neigungen des Willens gleich nöthig zu unſerer Erhaltung geweſen; alſo muß man auch ſchließen, daß beyden eine gleiche Gewalt beygelegt worden. Wenn das Gute und Böſe nicht mit einander ſtreiten, ſo iſt keine Urſache da, warum wir nicht mit einer gleichen Neigung das Böſe zu vermeiden, und das Gute zu erlangen ſuchen ſollten. Beyde Neigungen ſind uns ja gleich natürlich, beyde zu unſe-

rer Erhaltung gleich nöthig, beyde haben die Abſicht mit vereinigten Kräften unſere Glückſeligkeit zu befördern, und beyde haben gleich weite Gränzen. So ſind dieſe Neigungen ihrer Natur nach beſchaffen, und wenn ſie überhaupt betrachtet werden. Wenn man ſie aber in Abſicht auf dieſe oder jene Güter und Uebel ins beſondre betrachtet; ſo neigt ſich freylich der Wille bald mehr nach dieſer, bald mehr nach jener Seite, bald wählt er das Gute, ob es gleich mit einigem Uebel vergeſellſchaftet iſt, bald verwirft er es, weil es in Verbindung mit dem Uebel ſteht, je nachdem die Graden eines Guts und Uebels verſchieden ſind, und alſo dem Willen mehr oder weniger Gewichte geben. (*)

(*) Ich habe in der gegenwärtigen Sache einen Beweiß im Gründlichen Examen über *novum Syſtema Iuris Naturae*, Frankf. und Leipzig 1748. gefunden; und ich kann um ſo viel weniger dieſes zu erwähnen unterlaſſen, weil der Verfaſſer der einzigſte iſt von denen, die mir vorgekommen, welcher meinen Satz annimmt: daß Hofnung und Furcht überhaupt gleich viel bey einem Menſchen vermögen; und denſelben noch mit einem Grunde hat beſtätigen wollen. Was aber ſeinen Grund betrift, den er § XIX p. 69 anführt, wo es heißt: daß ſie nach den logiſchen Reglen als *oppoſita* nicht anders, als in gleichem Grade ſeyn können; ſo hat der beſagte Verfaſſer ohne Zweifel dadurch nur auf die Oppoſition geſehen, die zwiſchen einerley Gut und Uebel iſt, wenn es auf der einen Seite als etwas poſitives und würkliches, und auf der andern Seite zugleich als etwas privatives angeſehen wird. Denn ich denke, es iſt offenbar, daß dieſer Grund nicht ſtatt findet, wenn er auf alle Art von Colliſion zwiſchen dem Guten und Böſen ſoll ausgedehnet werden.

Vierter Abſchnitt.

Beweiß daß dieſe Lehre als ein Grundſatz bey verſchiedenen Wiſſenſchaften anzuſehen iſt.

§ 16.

Der Satz. daß das Böſe eben ſo wohl als das Gute viele Gewalt bey dem Menſchen hat, iſt der Grund aller Verpflichtung.

So viel iſt gewiß, daß in den Wiſſenſchaften der Satz: daß die Furcht vor dem Uebel viel würke bey einem Menſchen, und oft mehr als die Luſt zum Guten, von Wichtigkeit ſey. Es iſt der Grundſatz, worauf die wichtigſten Wahrheiten der Sittenlehre, des Naturrechtes und der Staatskunſt gebauet ſind. Dieſes iſt es, was ich noch mit Beweißen darzuthun gedenke.

Was erſtlich die Sittenlehre, und das Naturrecht betrift, ſo iſt es offenbar, daß die erſten Grundwahrheiten, von der Verbindlichkeit der Geſetze, von der Zurechnung der moraliſchen Handlungen, wie auch von den Vorzügen gewiſſer Pflichten, in der genaueſten Verbindung mit dieſem unſern Satze ſtehen. Kein Geſetz, welches nicht dieſe Grundwahrheit vorausſetzt: daß ein Menſch durch das Böſe eben ſowohl als durch das Gute gerührt werde. Denn alle Geſetze haben ihre Kraft und ihr Anſehen aus der Verbindlichkeit; wo keine Verbindlichkeit iſt, da iſt auch kein Geſetz, keine Zurechnung. Allein alle moraliſche Verbindlichkeit hat ihren Urſprung in den Vorſtellungen vom Böſen und Guten; die von der erſten Art werden Strafen, die von der andern Art Belohnungen genannt. Der Geſetzgeber hat die Abſicht die algemeine Glückſeligkeit zu befördern. Dies iſt ſein Ernſt und Wille; daher ſucht er ſeine Untergebenen zur Beobachtung ſeines Geſetzes zu verbinden, das heißt, er giebt ihnen Bewegungsgründe vom Guten und Böſen, die ihren Willen beſtimmen können. Bey allen Geſetzen iſt dies das dobbelte Band, wodurch das Gemüthe gefeſſelt wird, damit es ſeine Pflichten beob=

beobachte. Wir ſehen ja, daß unſere moraliſche Handlungen natürlicherweiße ſowohl böſe als gute Folgen haben, das heißt, ſowohl Strafen als Belohnungen. Wir ſehen ja auch, daß ſich GOtt in ſeinem Worte dieſer beyden Bewegungsgründe bedienet, das Gemüthe der Menſchen zu rühren, und ſie zum Gehorſam zu bringen. Und ſo wie die Lehre von den göttlichen Strafen in dem geoffenbarten Worte GOttes vorgetragen wird, ſo erhellet es, daß dieſelben ihren Grund in den ewigen und unveränderlichen Geſetzen der göttlichen Weißheit und Gerechtigkeit haben müſſen.

Allein wo würde die Verbindlichkeit ſtatt haben, wenn nicht dieſe Vorſtellungen vom Guten und Böſen Kraft hätten den Willen zu rühren und zu beſtimmen? Sollte wohl ſonſt irgend etwas vermögend ſeyn den Menſchen zu ſeinen Pflichten zu nöthigen? Und wie ſollten Belohnungen und Strafen irgend eine Gewalt über das Gemüthe haben, wenn es an dem wäre, daß das Gute oder Böſe nur wenig oder gar nichts bey dem Menſchen ausrichten könnte? Es iſt alſo offenbar, daß, wer nach der Bayliſchen Lehre die Würkung geringſchäzt, welche das Uebel natürlicherweiße hat den Menſchen in Schrecken zu ſetzen, der verringert dadurch die Sittlichkeit einer Handlung um die Hälfte, und entzieht dem Geſetze ſeine vornehmſte Kraft und Stärke.

§ 17.

Die moraliſche Zurechnung unſerer Handlungen, inſonderheit derienigen, die aus Furcht begangen werden, haben auch ihren Grund in dieſer Lehre.

In der überaus wichtigen Lehre von der Zurechnung der moraliſchen Handlungen, iſt es eine Hauptſache zu wiſſen, wie groß die Gewalt iſt, die eine iede Leidenſchaft auf einen Menſchen hat, zu wiſſen, was für Leidenſchaften das Gemüthe am ſtärkſten rühren; ob es dieienigen ſind, die aus der Luſt zum Guten, oder die, welche aus der Furcht vor dem Uebel entſtehen? Denn hierauf beruhet die Freywilligkeit unſerer Handlungen, mithin auch die moraliſche Zurechnung derſelben; und dadurch muß es ausgemacht werden, ob,

und wie ferne uns eine Handlung zugeeignet werden könne, oder nicht? Ich will hier inſonderheit nur die bekannte Frage aufwerfen: Ob dieienigen Handlungen, die einem Menſchen durch Furcht und Drohungen abgenöthigt werden, ihm zugerechnet werden können? Wenn es an dem iſt, wie man gemeiniglich dafür hält, daß eine vollkommne Freyheit mit der Furcht beſtehen könne; dann ſind wir gleich ſtrafbar, es mag uns jemand zu der Handlung durch Drohungen genöthigt haben, oder nicht; dann ſind wir ſchuldig, den Vertrag zu halten, obgleich derienige, mit dem wir ihn eingegangen, uns denſelben unbilligerweiße abgezwungen hat. So wichtig iſt es zu wiſſen, wie viel die Furcht bey dem Menſchen vermag! Denn ſo bald man behauptet, daß unſer Wille durch die Furcht nichts von ſeiner Freyheit verliere, ſo muß man zugleich vorausſetzen: daß die Furcht vor dem Uebel unſerer Natur nach nur eine geringe Gewalt habe, den Willen zu lenken und zu beſtimmen. Die meiſten ſind der Meinung, daß uns die Handlungen, zu welchen wir durch die Furcht bewogen werden, zugerechnet werden können; und daß wir auch dieienigen Verbindungen halten müſſen, zu denen wir genöthigt geweſen. Den erſten Urſprung dieſer Meinung findet man in den Lehrſätzen der Stoiſchen Weltweißheit. Die Römiſchen Rechtsgelehrten ſind die erſten geweſen, welche dieſen Satz in den römiſchen Geſetzen angebracht haben. Denn Paganinus Gaudentius mag ſagen was er will, ſo glaube ich doch, daß es ſo hinlänglich bewieſen worden, daß die ehemaligen Rechtsgelehrten zu Rom der ſtoiſchen Sekte zugethan geweſen, daß niemand mit einigem Grunde daran zweifeln kann. Und von dieſen iſt dieſer Lehrſatz wiederum dem Naturrechte einverleibet worden. Denn wenn man bey den Schriftſtellern des natürlichen Rechts auf die erſte Qwelle ihrer Lehrſätze gehen will, wird man leicht wahrnehmen, daß ſie dieſelben gröſtentheils aus dem römiſchen Rechte geſchöpfet haben. Daher kömmt es, daß noch vieles in dem natürlichen Rechte angetroffen wird, das man eher bürgerlich als natürlich nennen könnte. Meine

Abſicht

Abſicht verſtattet mir itzt nicht, dieſe Lehre der ſtoiſchen Weltweißheit in ihrem ganzen Umfange zu unterſuchen. Ich glaube aber doch eine Anleitung zu den erſten und algemeinſten Regeln gegeben zu haben, wodurch dieſe ſo wichtige Sache in ihr Licht kann geſetzet werden. So viel iſt ausgemacht, daß dieienigen, welche dafür halten, daß die Furcht keinen Einfluß auf unſere moraliſche Handlungen und die Zurechnung derſelben habe, in der That eine Meinung behaupten, die mit der Natur des Menſchen, und mit der Würkung, welche die Furcht ordentlicherweiße bey uns äußert, durchaus nicht beſtehen kann.

Iſt die Frage nur dieſe, ob eine Handlung, die aus Furcht begangen wird, zugerechnet werden könne, oder nicht? ſo finde ich auf beyden Seiten Schwürigkeiten, daß ich ſie überhaupt nicht mit einiger Gewißheit beantworten kann. Denn nach meiner Einſicht, beruhet dieſe Sache, theils auf die Größe des Uebels, womit wir bedrohet werden; theils aber kömmt es auf die Natur und Beſchaffenheit der Handlungen an, zu welchen wir uns durch die Furcht bereden laſſen. Ich halte dafür, daß nicht eine iede Drohung ſo wichtig, noch ein iedes Uebel, womit wir bedrohet werden, ſo groß ſey, daß aus dem Grunde die Zurechnung einer Handlung ganz aufgehoben werden müßte. Ich glaube auch nicht, daß man von allen göttlichen und natürlichen Geſetzen ohne Unterſchied ſagen könne, daß wir mehr verbunden ſind das Böſe, womit wir bedrohet werden, zu leiden, wie ſchwer es auch ſeyn möchte, als das Geſetz zu übertreten. Obgleich aber die Handlungen, welche die Furcht hervorbringt, nicht gezwungen ſind, und folglich zugerechnet werden können; folgt deswegen, daß ſie als ganz freywillige Handlungen müſſen angeſehen werden? Es iſt wahr, die Furcht hebt nicht gänzlich unſern freyen Willen auf, ſie drohet nur, aber ſie zwinget nicht; allein die Freyheit wird doch würklich durch die Furcht eingeſchränkt. Sie giebt

uns durch das Uebel, womit ſie uns bedrohet, beſondere Bewegungsgründe an die Hand. Und obgleich die Vorſtellung dieſes Uebels noch keine phyſiſche Nothwendigkeit auflegt; (denn es ſteht uns noch immer frey, die Handlung zu thun, oder nicht zu thun); ſo iſt es doch gewiß, daß ſich unſer Wille nicht ſo ganz freywillig beſtimmt, als wenn dieſe Furcht nicht da wäre. Der Trieb, den uns die Furcht zu der Handlung einflößt, hat an dem praktiſchen Urtheile des Verſtandes ſo vielen Antheil, daß die daraus entſtehende Handlung nicht als ganz freywillig angeſehen werden kann.

Weil alſo dergleichen Handlungen zwar nicht gezwungen, aber doch nicht ganz freywillig ſind; ſo müſſen ſie uns auch zwar zur Laſt können gelegt werden, aber doch nicht in der Maaße, als wenn ſie völlig frey wären. Mich wundert, wie die Schriftſteller des natürlichen Rechts von einem Extrem auf das andere fallen. Bald behaupten ſie, daß die Handlungen, die aus Furcht geſchehen, mit eben dem Rechte zugerechnet werden können, als die ganz freywilligen; bald aber wollen ſie, daß gar keine Zurechnung bey dergleichen Handlungen ſtatt haben ſoll. Ich weiß nicht, warum man nicht die Mittelſtraße gehalten und geſagt hat: daß die Handlungen, die aus Furcht entſtehen, freylich zugerechnet werden können, aber nicht ſo völlig, und in dem Grade, wie diejenigen, bey denen keine Drohungen, und keine Furcht ſtatt haben? Wer weiß nicht, daß die Bewegungsgründe der Pflichten, und die Graden der Verpflichtung ſehr verſchieden ſind? daß wir auf vielerley Weiſe zu einer Handlung etwas beytragen können? daß die Urſachen, die uns zu einer Handlung bewegen, entweder ganz, oder nur zum theil von uns ſelbſt abhangen, und daß alſo unſere Handlungen mehr oder weniger freywillig ſind? daß zwiſchen den ganz freyen, und den gezwungenen oder phyſiſch nothwendigen Handlungen ein größer Raum iſt? Und wer ſieht alſo nicht, daß man bey der Zurechnung der Handlungen gleichfalls einen Unterſchied unter den Graden machen müſſe?

§ 18.

§ 18.

Hieraus läßt ſich ſchließen, daß die befehlenden Geſetze überhaupt eben ſo ſtark verbinden, als die verbietenden.

Wenn man die Frage: Ob unter ſtreitigen Geſetzen und Pflichten die befehlende Geſetze den verbietenden, oder dieſe jenen vorgezogen werden müſſen? nach dem Bayliſchen Grundſatze beantworten ſoll, ſo muß man den befehlenden den Vorzug einräumen, obgleich die algemeine Meinung der Rechtsgelehrten für das Gegentheil iſt. Ich glaube, das beſte iſt, daß man keinen von beyden einen algemeinen Vorzug geſtehet; wie ich an einem andern Orte mit mehrern gezeigt, daß es an ſich ungegründet iſt, die verbietende Geſetze allemal den befehlenden vorzuziehen; es ſey denn daß das befehlende Geſetz algemein, das verbietende hingegen nur auf einzelne Fälle eingeſchränkt iſt, und alſo nur eine Ausnahme von der Regel abgiebt; denn in allen übrigen Fällen haben beyderley Geſetze eine gleiche Gewalt. Man kann darüber meine Vorrede zu des Herrn Kriegsrath **Hedegaards** Trifolium Juridicum, imgleichen meine zwey Diſſertationen de genuina contrariarum legum rite conciliandarum ratione, nachleſen. Die Wahrheit, die ich itzund zu erläutern ſuche, beſtärkt mich auch in eben der Meinung. Denn weil uns die befehlenden Geſetze zu derjenigen Art von Handlungen verbinden, die zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit dienen; die verbietenden aber auf ſolche Handlungen gehen, die uns unglücklich machen würden; ſo ſetzet die eine Art von Geſetzen eine Luſt und ein Verlangen zu dem Guten voraus, ſo wie die andere Art einen Abſcheu vor dem Böſen bey uns vorausſetzt. Weil wir alſo von Natur eben ſo wohl das Böſe verabſcheuen, als wir das Gute begehren; ſo folgt, daß die Geſetze, die uns von Handlungen zurückhalten, wodurch wir unglücklich werden würden, uns eben ſo ſtark verbinden, als diejenigen, die uns etwas zu thun heißen, wodurch wir unſere Glückſeligkeit befördern können, das iſt, die verbietenden Geſetze verbinden uns eben ſo ſtark als die befehlenden.

§ 19.

Eben ſo kann man hieraus die Regel folgern, welcher man bey ſtreitigen Geſetzen folgern muß.

Wenn nun zwiſchen den befehlenden und verbietenden Geſetzen einige Scheinwiderſprüche entſtehen (ich ſage: Scheinwiderſprüche; denn würkliche Widerſprüche giebts keine in dem Natur-Rechte), und die Frage iſt: von welchen hier die Ausnahme geſchehen ſoll? ſo muß man, wenn man annimmt, daß die Luſt zum Guten überhaupt mehr würke, als die Furcht, der erſtern Art von Geſetzen einen großen Vorzug vor den letztern einräumen. Den nehmlichen Vorzug werden auch die verbietenden Geſetze vor den befehlenden erhalten, wenn man die Furcht überhaupt der Luſt vorzieht, und was für eine Meinung man auch annimmt, ſo werden die moraliſchen Pflichten aus ihrem natürlichen Gleichgewichte herauskommen. Legt man hingegen dieſen unſern Satz zum Grunde: daß Luſt und Furcht überhaupt eine gleiche Gewalt habe, und daß das Uebergewichte bloß von den ungleichen Graden des Guten und Böſen abhängt; So bleibt der Schluß dieſer, daß wir eben ſo ſehr verbunden ſind unſer Glück zu befördern, als unſer Unglück zu vermeiden, und wenn ein Streit zwiſchen dieſen Trieben entſteht, daß wir alsdenn gewiſſe Handlungen thun oder laſſen, nachdem unſer Glück dadurch mehr oder weniger befördert wird. Dies iſt alſo die Regel, nach der man verfahren muß, wenn man ſtreitige Geſetze mit einander vereinigen oder ausſöhnen will.

§ 20.

Alſo ſind wir inſonderheit verbunden auf unſere Erhaltung bedacht zu ſeyn, und die vollkommnen Pflichten den unvollkommnen vorzuziehen.

Zufolge dieſer Regel ſind wir verbunden, lieber dasienige, was zu dem Umſturze unſerer Natur abzielet, zu vermeiden, als ein würkliches Glück zu befördern. Und warum? weil das Uebel, das unſerm Weſen den Untergang drohet, gemeiniglich größer iſt, als das Gute, das zur Beförderung eines würklichen Guts dienet. Denn gleichwie unſere Glückſeligkeit unſer Daſeyn, mithin auch die Erhaltung deſſelben vorausſetzt, dergeſtalt daß alle Sorge für unſere Glückſeligkeit vergeblich und unnütze wäre, wenn wir nicht erſt für die Erhaltung

unſers

unſers Weſens beſorgt wären; So iſt es auch unſere Pflicht, daß wir nicht eher an eine würkliche Glückſeligkeit denken, wenn wir nicht erſt alles Uebel weggeräumt haben, wodurch unſerm Weſen einiger Schaden zugefügt werden könne. Der Schöpfer hat uns bey der Bildung unſerer Natur ſelbſt dieſen Weg gezeigt. Er gab uns einen mächtigen Trieb, der uns den Untergang unſeres Weſens ſcheuen lehrt, und er gründete denſelben auf eine ſtarke Empfindung von Gutem und Böſem. Durch die Verbreitung und genaue Austheilung der Nerven über den ganzen Leib, machte er unſern Sinnen die äußern Dinge fühlbar, um uns dadurch von der Veränderung, die dieſelben in unſerm Körper verurſachen, zu benachrichtigen, und uns zu einer weißen Sorgfalt für uns ſelbſt aufzumuntern. Dieſe Einrichtung iſt mit ſo vieler Weißheit gemacht, daß auch die Empfindungen des Schmerzens, welchen uns die ſchädlichen Dinge verurſachen, ſtärker oder gelinder ſind, nachdem dieſe Dinge eine größere oder geringere Gewalt uns zu ſchaden haben. Ja, damit dieſe Sorge für unſere Erhaltung deſto größer ſeyn möchte, hat er ſie nicht allein mit Furcht vor dem Uebel, ſondern auch mit angenehmen Empfindungen verwahrt und befeſtigt. Denn welche Empfindungen ſind wohl angenehmer, als dieienigen, die uns von der Erhaltung unſers Lebens verſichern? Eine Fürſorge, an die niemand denken kann, ohne zugleich von der größten Ehrfurcht gegen die unendliche Weißheit und Güte des Schöpfers durchgedrungen zu werden!

Eben dieſe Regel muß auch zu Grunde gelegt werden, wenn zwiſchen den Pflichten gegen andere ein Streit entſtehet. Denn hieraus läßt ſich beſtimmen, warum die ſogenannten vollkommnen oder Zwangs-Pflichten den unvollkommnen oder Liebes-Pflichten vorgezogen werden müſſen. In dem bürgerlichen Rechte iſt auch die Regel: Potior eſt cauſa damni avertendi, quam Lucri captandi: auf eben den Grund gebauet.

§ 21.

Dieſe Lehre hat auch in der praktiſchen Moral ihren Nutzen.

Sollte nicht auch die Lehre, die hier vorgetragen wird, den Grund von dem praktiſchen Theile der Sittenlehre abgeben? Wer wiſſen will, auf was für Art, und durch welche Mittel die Tugend befördert, und das Laſter beſiegt wird, der muß die Natur und Beſchaffenheit des Willens genau kennen, um die Mittel zu wiſſen, wodurch man ihn vortheilhaft lenken und beſtimmen kann. Vornehmlich muß er wiſſen, welche Bewegungsgründe am ſtärkſten rühren, diejenigen, die aus der Liebe zur Tugend, oder die, die aus der Furcht vor der Strafe hergenommen werden, das heißt, er muß wiſſen, wie viel das Gute und Böſe bey dem Menſchen vermag. Den wahren Grund unſerer Pflichten einſehen, und dadurch die Vortheile der Tugend, und das Schändliche des Laſters kennen, iſt ohnſtreitig unter den natürlichen Mitteln die Tugend zu befördern das vornehmſte. Sollen wir durch natürliche Mittel zur Tugend gezogen werden, ſo müſſen wir erſt eine Luſt und Liebe zur Tugend haben. Alſo iſt es nicht genug um tugendhaft zu werden, daß wir den Geſetzgeber knechtiſch fürchten, wir müſſen zugleich ſeine Geſetze lieben können. Und wenn dieſes geſchehen ſoll, ſo iſt es nicht genug zu wiſſen, daß der Geſetzgeber dies oder jenes befohlen hat, ſondern wir müſſen zugleich wiſſen, daß es gut iſt, was er anbefohlen, das heißt, wir müſſen die Verbindung einſehen lernen, die ſeine Gebote mit unſerer Glückſeligkeit haben. Denn wie wir von Natur unſere Glückſeligkeit zu ſuchen angereizt werden; ſo kann es nicht fehlen, daß nicht dieſe Kenntniß eine Luſt zur Tugend bey uns erzeugen, und dieſe Luſt uns auch zum Ziele führen ſollte. Der Grund davon iſt ſchon in dem 9ten § unterſucht worden. Es iſt alſo dieſes der große Nutzen, den die philoſophiſche Moral und das Natur-Recht in Abſicht auf die Tugend haben. Sie ſtellen uns die göttlichen Gebote als liebreiche und väterliche Ermahnungen vor, und leiten uns dadurch zur Verehrung des höchſten Weſens, und zur Liebe und Hochachtung für ſeine Befehle.

Auf dieſer Grundſäule hat GOtt ſelbſt in ſeinem Worte alle unſere Pflichten gegründet und befeſtiget. Warum hat er uns ſonſt die Liebe, als das große Gebot, und als einen kurzen Innbegriff aller Gebote ſo ernſtlich anbefohlen? Iſt es nur, um uns zu lehren, was wir thun ſollen, oder will er uns nicht zugleich auf den wahren Grund unſerer Handlungen zurückführen? Denn lieben heißt einen Gefallen an den Vollkommenheiten des andern finden; daher freuet ſich derjenige der liebt, wenn er dem Geliebten etwas zu Gefallen thun kann; die Liebe iſt hier ſtatt des Geſetzes. Amor ipſe ſibi Lex. Der Liebende frägt nicht, ob er etwas thun ſoll, oder nicht; ſondern nur, was er dem Geliebten zu Gefallen thun kann. Die Geſetze GOttes geben den größten Beweis von ſeiner Liebe gegen die Menſchen ab. Je deutlicher wir ſie einſehen, um deſto mehr werden wir zur Liebe GOttes angefeuert, und dieſe Liebe ertheilt uns wieder Luſt und Vergnügen an ſeinen Geboten. So ſtark iſt die Liebe zu GOtt mit der Liebe zu ſeinen Geboten verbunden! So weiße hat GOtt der große Geſetzgeber ſeine heiligen Geſetze zu befeſtigen, und ſie ſo gut nach unſerer Natur einzurichten gewußt! Es denke niemand, daß dieſe Liebe zu GOtt und ſeinen Geboten, welche durch die Betrachtung unſerer eigenen Glückſeligkeit in uns rege gemacht wird, auf einen Eigennutz hinauslaufe. Denn die Natur der Liebe beſteht eben in dem Gefallen, den man an der geliebten Sache findet; und ſich einen Begrif von der Liebe ohne dieſen Gefallen zu machen, heißt ſich einen Zirkel vorzuſtellen, der nicht rund wäre. Die Liebe iſt gänzlich rein und uneigennützig, wenn man keinen andern Vortheil davon zu haben wünſcht, als dieſen, daß man lieben darf. Es kann alſo hieraus der Schluß gemacht werden, daß die Luſt und Liebe zur Tugend den Menſchen auf dem Wege der Tugend am weiteſten führt; und daß dieſer Bewegungs-Grund der edelſte und kräftigſte unter allen iſt. Allein bey alle dem muß man nicht vergeſſen, daß die Furcht dennoch das meiſte bey einem Menſchen ausrichtet. Daher, weil der wenigſte Theil der Menſchen es ſo weit

bringt, daß ſie ſich durch die Liebe zur Tugend führen laſſen, ſo iſt es nöthig, daß man, der menſchlichen Natur gemäß, auch Strafe, als Bewegungsgründe gebraucht. Denn obgleich die Strafen keine rechtſchaffene Tugend, noch eine vollkommne Beſſerung zu Wege bringen können, ſo dienen ſie doch, die Hinderniſſe der Tugend aus dem Wege zu räumen, und den Menſchen dadurch auf den Weg der Tugend zu führen. Inſonderheit iſt es nöthig um die Pflichten der Sittenlehre zu unſerer eigenen Beſſerung ins Werk zu richten, daß man die Gewalt des Guten und Böſen genau kennt, und die wahre Stärke der Neigungen des Willens recht zu ſchätzen weiß. So wie niemand iſt, von dem wir mehr zu befürchten haben, als von uns ſelbſt, und mit dem wir behutſamer umgehen können, ſo iſt auch niemand, den wir genauer zu kennen nöthig haben, um alle die Vortheile zu wiſſen, deren wir uns zu unſerer eigenen Beſſerung benutzen können. Sollte es wohl eine unerhebliche Sache ſeyn zu wiſſen, welche Art von Leidenſchaften die größte Gewalt bey dem Menſchen habe, diejenigen, die aus den Vorſtellungen von dem Guten, oder die, die aus den Vorſtellungen von dem Uebel entſtehen? Hieraus ſoll man ja eben lernen, wie man es anfangen muß, wenn man eine Leidenſchaft bekriegen will. Wir müſſen unſere Leidenſchaften wie unſere Feinde anſehen, und ſie deswegen in ihrer wahren Stärke kennen. Oder wollen wir ſie lieber als Unterthanen anſehen, ſo müſſen wir uns zugleich erinnern, daß um wohl zu regieren, eine Regierungs-Kunſt erfordert werde, und wie alle Regierungs-Kunſt eine gute Kenntniß von der Beſchaffenheit derejenigen, die man regieren will, vorausſetzt, alſo fordert man es auch billig von dieſer.

§ 22.

Bey der Beſſerung unſers Willens kömt es hauptſächlich auf die Kräfte aller

Wenn übrigens die Frage iſt: wie denn der Wille ſeiner Natur gemäß ſoll gebeſſert werden? ſo müſſen wir vornehmlich die Urſachen, die auf einen Menſchen würken können, und ihre Kraft zu würken unterſuchen. Man muß wiſſen, wie viel die Vernunft, die Leidenſchaften,

ten, die ſinnlichen Vorſtellungen, das Wort und der Geiſt GOttes, die natürlichen und die Gnadenmittel, bey einem Menſchen ausrichten können, wie viele Gewalt ſie über das Gemüthe und den Willen haben. In der Philoſophie iſt es ein algemeiner Grundſatz: Daß die Kräfte und Würkungen in einem gewiſſen Verhältniſſe mit einander ſind; daß eine Würkung von einer gewiſſen beſtimmten Größe nothwendig eine gewiſſe beſtimmte Kraft erfordre, und daß eine größere Würkung niemals durch eine geringere Kraft kann zu ſtande gebracht werden. Dieſe Regel muß zu Grunde gelegt werden, und iſt in der That an wichtigen Folgen fruchtbar. Denn frägt man weiter, woher ſoll der Wille die Kraft hohlen, wodurch er zum Guten geleitet, und vom Böſen zurückgehalten werden kann? Beruhet ſie bloß auf den Gebrauch des Verſtandes? Hat auch allemal ein aufgeklärter Verſtand das Vermögen, daß er den Willen lenken und regieren kann? Vermag er auch den Anfällen der Leidenſchaften und der ſinnlichen Begierden zu widerſtehen? Oder kann man nicht oft, auch von demjenigen, dem man eine deutliche und überzeugende Kenntniß vom Guten und Böſen nicht abſprechen darf, das ſagen, was Medea von ſich ſagt: würkenden Urſachen an.

Video meliora proboque, deteriora ſequor (*).

Bey

(*) Ob man es gleich für unmöglich halten will, daß der Wille wider eine deutliche und überzeugende Kenntniß des Verſtandes handeln kann, ſo kann es doch nicht geläugnet werden, daß nicht viele Menſchen das thun, was ſie kurz vorher für ſündig und verdammlich erklärten. „Und ſo „bleibt doch ſo viel gewiß, „ ſagt der gelehrte Kanzlar Mosheim in ſeiner Sittenlehre Th. I Abſch. I C. I § 8. „daß der Wille das Vermögen nicht habe, den guten Vorſatz, den er nach einer klaren und „deutlichen Ueberzeugung gefaßt, bey ſich zu erhalten, und oft in wenig „Augenblicken durch innerliche oder äuſſerliche Hinderniſſe auf andere „und ſchädliche Schlüſſe gezogen werde. Was brauche ich mehr, als „dieſes? Ein Mann, der in Anweſenheit des Arztes ſich hütet, gegen „ſeine Regeln zu handlen, aber gleich hernach durch einen andern, der „ſich angiebt, bewegen läßt, ſeinen guten Rath zu übertreten, und ein

„Mann,

Bey dem bekannten Zwiſte, ſage ich, ob und wie weit der Wille von dem Verſtande abhängt? kömmt es nach meinen Gedanken hauptſächlich auf die Größe des Verſtandes und der Erleuchtung an. Auch eine deutliche Erkenntniß hat ihre Graden, von denen die Herrſchaft des Verſtandes über den Willen abhängt. Ein geringerer Grad von deutlicher Erkenntniß kann nicht eben das ausrichten, als ein größerer. Wenn man daher ſagt, daß der Verſtand den Willen regiere, ſo muß man zugleich einen gewiſſen Grad eines erleuchteten Verſtandes ſetzen, der nach der natürlichen Beſchaffenheit der Seele die Gewalt über den Willen ausüben kann. Die Erfahrung lehret, daß die ſinnlichen Vorſtellungen einen weit größern Eindruck auf die Menſchen machen, als die vernünftigen. Ich weiß nicht, was die wahre Urſache davon ſeyn mag. Ob es von der Gemeinſchaft des Leibes und der Seele abhängt? Oder ob es ſeinen Grund in der Natur und dem Urſprunge unſerer Begriffe hat? ob es vielleicht an dem iſt, wie Malebranche (Recherche de la verité L. 3. ch. 2) meint, daß uns die ſinnlichen Ideen näher ſind; die abſtrakten Wahrheiten hingegen als entfernter vorkommen? So viel iſt gewiß, daß wenn der Sinnen Gewalt durch vernünftige Vorſtellungen beſiegt werden ſoll, es nicht ohne Widerſtand geſchehen kann. Hier kömmt es nun, was den Verſtand belangt, auf das Vermögen deſſelben an, und dieſes muß nothwendig von der Erleuchtung abhangen. Geſetzt z. E. daß ſich das Vermögen einer ſinnlichen Vorſtellung zu 12 verhält; ſo iſt es nicht genug, daß die Erleuchtung des Verſtandes wie 10 oder 11 iſt, ſondern ſie muß, um den Willen regieren zu können, nothwendig eine Kraft von 13 haben. Hieraus ſieht man, wie nöthig es iſt, alle mögliche Mittel zur Beſſerung des Willens anzuwenden.

Weil alſo die Herrſchaft des Verſtandes über den Willen von einem gewiſſen hohen Grade der Erleuchtung abhängt, ſo müſſen wir

uns

„Mann, der im Angeſichte des Arztes gegen ſeine Ordnung ſündiget,
„ſind beyde gleich elend, und untüchtig ihre Geſundheit zu befördern.„

uns auch, wenn wir unſer eigenes Beſte wollen, alle mögliche Mühe geben, unſere Erleuchtung ſo weit zu bringen, daß unſere Erkenntniß lebendig, und zur Herrſchaft des Willens fähig werden kann. Wir müſſen alſo über unſere Handlungen philoſophiren. Sollen wir tugendhaft werden, ſo müſſen wir erſt eine Luſt und Liebe zur Tugend und zu den Geſetzen derſelben haben. Wir müſſen die Pflichten aus ihren erſten Qwellen herleiten, und alle Bewegungsgründe unterſuchen, die uns das Gute angenehm, und das Böſe verhaßt machen können; wir müſſen uns gewöhnen, keine Handlung vorzunehmen, wenn wir nicht erſt die Vernunft zu rathe gezogen.

§ 23.

Hieraus läßt ſich die Nothwendigkeit der Gnadenmittel, und ihre Abſicht ſchließen.

Wenn man hingegen die Gewalt der Leidenſchaften und der ſinnlichen Vorſtellungen bey dem Menſchen in Betrachtung ziehet, und zugleich bedenket, was für ein Grad von Aufklärung des Verſtandes erfordert wird, dieſe ſtarken Feinde zu beſiegen, und wie ſchwer es iſt, eine ſolche Kenntniß zu erlangen und beyzubehalten, die zureichend iſt, uns zu Herren unſerer Leidenſchaften zu machen; zumalen weil dieſe Schwürigkeiten zum theil von den engen Schranken unſers Verſtandes abhängt: ich ſage, wenn man dieſes alles in Betrachtung ziehet, ſo iſt es leicht zu ſehen, wie eitel es iſt, eine vollkommne Beſſerung bloß durch Hülfe natürlicher Mittel zu erwarten. Was für eine ſchwere und weitläuftige Arbeit iſt es nicht, auch für die ſcharfſinnigſten Köpfe, wenn ſie ſich eine vollkommne Ueberzeugung von allen ihren Pflichten verſchaffen wollen? Ein ganzes Leben geht faſt darüber hin, ehe wir es ſo weit bringen können. Ja wenn es endlich ſo weit kömmt, daß der Menſch zu einer ſo vollkommnen Erleuchtung gelangt, daß er im Stande iſt ſeinen Willen zu regieren, wie leicht geht nicht dieſe Einſicht mit der Zeit verloren? Es iſt nichts, das wir leichter vergeſſen, als unſere eigene Ueberzeugung. Eine Sache, die wir ehedem für eine unleugbare Wahrheit hielten, wird itzund nicht mehr dafür gehalten;

die Gründe, worauf eine Wahrheit gebauet iſt, verfallen mit der Zeit; eine unglückliche Vergeſſenheit vernichtet ſie. Eben hat der Menſch mit großem Fleiße ein Lehrgebäude erfunden, um darnach zu leben; allein gleich itzund ſtellt ſich eine Leidenſchaft, eine ſinnliche Verſtellung ein, die ſeine Zirkel aus der Ordnung bringt, und oft das ganze Gebäude über den Haufen wirft. Die mehreſten Menſchen ſind ohnedem der Gemüthsart, daß ſie gern alle Gedanken aus dem Gemüthe verbannen möchten, wodurch ſie veranlaßt werden könnten, ihre gewöhnliche Lebensart zu verlaſſen. Qui decreverunt peccare (ſagt der große Leibnitz Otium Hannov. p. 193) ſurgentem Conſcientiam præſcientes, aliorſum verſa Cogitatione, dum adhuc dubitant, verentes, ne calculus ſubductus aliud ipſis perſuadeat. Prorſus ut malus Paterfamilias, qui horret ſuas ipſe rationes ſubducere, ne intelligat, quantum debeat, ac Quietem ſibi præſentem turbet.

Wer dieſes alles zuſammenrechnet, der iſt im Stande, das natürliche Unvermögen des Verſtandes einzuſehen, und zu urtheilen, wie unfähig derſelbe iſt den Willen zu regieren. Er erkennt, wie unglückſelig wir Menſchen ſeyn würden, wenn wir, aller Hülfe der Gnade entblößt, bloß uns ſelbſt und unſern natürlichen Kräften überlaſſen worden wären.

Ich will noch eine Anmerkung hinzuthun. Ich glaube, daß uns eben dieſe Regel zur Wegweißerin dienen kann, daß wir einſehen lernen, was es für ein Mangel iſt, der durch die Gnade erſetzt werden muß. Es kömmt hier auf keine neue Wahrheiten an, ſondern nur, daß die Wahrheiten lebendig gemacht werden, daß ſie eine neue Kraft und Stärke bekommen, damit ſie in das Herz der Menſchen dringen können. Ich behaupte gar nicht, daß ich die Art und Weiße deutlich erklären kann, wie das Wort und der Geiſt GOttes in dem Herzen der Menſchen würke. Die neuere Streitigkeit: ob dieſes auf einer natürlichen oder übernatürlichen Art geſchehe: will ich an ihren Ort

geſtellt

geſtellt ſeyn laſſen. Ich läugne auch nicht, daß nicht dieſe Würkung, (ſo weit wir die Sache aus der Natur unſers Willens begreifen können) durch Bewegungsgründe geſchehen müſſe. Dennoch halte ich es für eine unläugbare und höchſtwichtige Wahrheit, daß ſich die Hülfe der Gnaden, welche die Natur bedarf, in der Kraft dieſer Bewegungsgründe, und in der Gewalt, die ſie auf das Herz des Menſchen ausüben, äußere. Man kann zwar durch den Gebrauch der Vernunft, von den Wahrheiten des göttlichen Wortes, von der Nothwendigkeit der Tugend und der Gottesfurcht zu einer wahren Glückſeligkeit, überzeugt werden. Allein dieſes iſt noch nicht genug. Dieſe Kenntniß muß lebendig gemacht werden. Ich glaube, es werden nicht viele Chriſten ſeyn, die dem bekannten Schottländiſchen Mathematiker, dem **Johann Kraig**, die Wahrheit ſtreitig machen wollten, die er weitläuftig zu beweißen ſucht (*): daß nämlich die von dem Heilande verheißene Wonne, ihrem wahren innern Werthe nach, unendlich größer ſey, als alle Freude dieſes Lebens. Ich glaube, ſage ich, daß wenige dieſe Wahrheit in Zweifel ziehen werden, ob ſie gleich ihre Ueberzeugung nicht auf einen ſo mathematiſchen Beweis, als der ſchaſſinnige Johann Kraig, gründen. Allein der Menſch mag noch ſo viele Einſicht in die Sache haben; das Hauptſächlichſte iſt doch, daß er ſich dieſelbe durch eine lebendige Kenntniß ins Herz prägen, und fühlbar machen kann. Doch! meine Betrachtungen führen mich aus den Gränzen der Weltweißheit heraus. Ich gehe alſo nicht weiter.

§ 24.

In welcher Verbindung dieſe unſere Lehre mit der Regierungs- und Geſetzgeber-Kunſt ſtehe.

Wie wichtig iſt nicht dieſe Lehre in der Staatskunſt? Für einen Regent und Geſezgeber iſt es eine Sache von der größten Erheblichkeit ſeine Unterthanen genau zu kennen, und ſowohl die algemeine Na-

(*) in ſeinen principiis mathematicis theologiæ chriſtianæ; welche ſeltene Schrift der Herr Mag. Johann Daniel Titius 1755. aufs neue hat auflegen laſſen Part. 2. C. 3.

tur und Beſchaffenheit des Menſchen, als auch den beſonderen Caraktter, die Geſinnungen und Neigungen ſeines eigenen Volkes ergründet zu haben. Denn aus dieſer Qwelle müſſen alle Geſetze und alle Staatskunſt urſprünglich geholt werden.

Die Klugheit Geſetze zu geben, ſowohl in Abſicht auf die Geſetze an ſich, als auch in Abſicht auf ihre Bewegungsgründe, erfordert eine große Kenntniß des Menſchen.

Wie viel Ehre für einen Geſetzgeber, daß ſeine Geſetze ſich für die würkliche Beſchaffenheit der Menſchen ſchicken, und unſerer Natur gemäß eingerichtet ſind, daß der Geſetzgeber ſeine Unterthanen zu nichts verbindet, das wider ihre Natur oder über ihre Kräfte wäre, ſondern daß die Geſetze **mit einem Gefühle von menſchlicher Schwachheit**, wie Grotius ſpricht, gegeben werden? Um ſeinen Endzweck zu erreichen, muß der Geſetzgeber wiſſen, ſich die Gemüthsart und Neigungen der Menſchen recht zu Nutze zu machen. Er muß den wahren Werth und das Gewichte des Guten und Böſen, nicht allein wie es an ſich iſt, ſondern auch, wie es nach den Meinungen der Menſchen zu ſeyn ſcheint, zu ſchätzen wiſſen. Er muß nicht allein das Böſe beſtrafen wollen, wenn es begangen worden, ſondern auch demſelben vorzubeugen, und den Anlaß dazu aus dem Wege zu räumen wiſſen. Er muß alle, auch die geringſten Triebfedern kennen, wodurch das menſchliche Herz in Bewegung geſetzt wird. Er ſieht, daß es öfters ein eingebildetes Gut, ein geringer Gewinn iſt, der die Menſchen zu ſtrafbaren Handlungen verleitet; und er muß daher auch die Geſetze ſo einzurichten wiſſen, daß einer nicht leichte den Vortheil von einer böſen Handlung genießt, den er dabey zu erreichen gedenkt. Allein welche Kenntniß des Menſchen braucht es nicht, um dergleichen Grundregeln zu beſtimmen.

In der Staats- und Regierungs-Kunſt kömmt es hauptſächlich darauf an, daß der Regent die beſte Art und Weiße verſteht, wenn er

die

die Gemüther ſeiner Unterthanen lenken ſoll. Ueber die Gemüther der Unterthanen herſchen zu können, iſt mehr als bloß die Gewalt haben über ſie zu befehlen. Es iſt nicht genug, daß die Unterthanen von ihrem Thun und Laſſen unterrichtet werden; ſondern es iſt auch nöthig, daß der Wille zum Gehorſam gelenkt werde; und weil der Regent mit Menſchen zu thun hat, ſo muß es auf einer Weiße geſchehen, die mit der menſchlichen Natur übereinſtimmet.

Ich glaube nicht, daß ich die Sache zu weit treibe, wenn ich behaupte, daß unſer Satz hierinnen als der wahre Wegweißer gebraucht werden muß. Es mag um die Wahl, oder um den Gebrauch und die rechte Anwendung der Mittel, wodurch die Unterthanen zum Gehorſam gebracht werden ſollen, zu thun ſeyn, ſo beruhet es, meiner Einſicht nach, hauptſächlich darauf, daß man weiß, was das Gute und Böſe überhaupt bey dem Menſchen vermag, und in welchem Falle das eine mehr vermag als das andere. In ſolcher Verbindung ſteht dieſe Lehre mit der Staatskunſt. Die wahre Stärke der menſchlichen Neigung zum Guten und der Abneigung von dem Böſen zu ſchätzen wiſſen, das heißt bey einem Regenten die Kunſt über Unterthanen zu herſchen verſtehen, das heißt, ſeine eigene Stärke kennen, und die wahren Mittel zu gebrauchen wiſſen, wodurch die Böſen in Zaum gehalten, und das gemeinſchaftliche Beſte der ganzen bürgerlichen Geſellſchaft befördert werden kann.

§ 25.

Nach der Natur unſers Willens werden wir ſowohl vom Böſen als vom Guten gerührt; und alſo kann der Wille auf keiner andern Weiße beſtimmt und zum Gehorſam gebracht werden, als durch Bewegungsgründe ſowohl von dem einen als von dem andern. In dieſer Beſtimmung des Willens beſteht hauptſächlich die Regierungskunſt. Daher wenn der Regent ſieht, daß die Bewegungsgründe, die das natürliche und göttliche Recht hergeben, nicht vermögend ſind,

Es frägt ſich: ob Belohnungen und Strafen die rechten Stützen bürgerlicher Geſellſchaften ſind?

die Menſchen zu ihren Pflichten zu bringen, ſo ſucht er ſeinen Geſetzen eine vollkommne Kraft und Stärke durch neue Bewegungsgründe bürgerlicher Strafen und Belohnungen zu geben. Zwar iſt die Tugend ein weit ſicherer und feſterer Grund der Pflichten. Eine bürgerliche Geſellſchaft, wo die Tugend aller Herzen belebt, braucht keine andere Stützen zu ihrer Erhaltung, ja vielleicht ſollte ſie nicht einmal einen Regent und eine Regierung gebrauchen. Ich will nicht von der Ehre reden; denn die wahre Ehre iſt eine Begleiterinn der Tugend; ohne dieſe iſt die Ehre nur ein falſcher Schein, ein Schatten ohne Körper. Freylich, wenn man Belohnungen und Strafen als die vornehmſten Stützen einer bürgerlichen Regierung anſieht, ſo ſetzt man voraus, daß die Menſchen anderwärtige Ermunterungen oder Zwangs-Mittel nöthig haben, und daß ſie folglich nicht ſo tugendhaft ſind, daß ſie durch eigenen Trieb und bloß aus Liebe zur Tugend ihre Pflichten beobachten ſollten. Allein wie kann man auch was anders vorausſetzen, wenn man nicht aus der Staatskunſt eine Fabel machen will. Man kann ſich zwar eine Republik vorſtellen, wo die Bürger keine andere Triebfeder kennen, als die Tugend. Allein dergleichen Vorſtellungen ſind wie die Bilder in dem Perſpektiv, wo die Irrthümer am ſchönſten ins Auge fallen. Dergleichen ſchmeichelhafte Bilder muß man den Richtern überlaſſen. Soll das eine Staatskunſt heißen, die nur auf Begriffe gegründet iſt, welche die Einbildung erſchaffen? oder ſoll ſie nicht vielmehr nach der würklichen Beſchaffenheit der Menſchen eingerichtet werden? Und wenn das iſt, ſo iſt wohl niemand ſo unerfahren in der Welt, der nicht wüßte, daß außer den Sittenlehrern, ſo lange ſie die Tugend predigen, nur wenig Menſchen ſind, welche aus einer ſo reinen und uneigennützigen Liebe zur Tugend, zum Vaterlande, und zu dem algemeinen Beſten, getrieben werden, daß ſie ohne alle Betrachtung des eigenen Nutzens bereit und willig ſeyn ſollten den Pflichten eines guten Bürgers Genüge zu thun. Es muß wohl alſo der Regent einen andern Grund aufſuchen, worauf er

ſeine

ſeine Gewalt befeſtigen kann, als die eingebildete Tugend ſeiner Unterthanen. Man hat die Belohnungen und Strafen zu allen Zeiten für die beqwemſten Mittel angeſehen, wodurch die Unterthanen zur Beobachtung ihrer Pflichten können gebracht werden. **Dieſe ſind die zwey Mittel, hat ſchon der weiße Solon geſagt, wodurch eine Republik aufrecht gehalten wird.** Alle Vernünftige halten es für beſſer, dieſe Mittel zu gebrauchen, ſo lange man keine beqwemere hat, als durch die Vernachläßigung derſelben den baldigen Untergang des Staats zu befördern. Man muß mit einem Staatskörper umgehen, wie der Arzt mit einem Kranken umgeht. Kann er das Uebel nicht auf einmal vertreiben, ſo ſucht er ihm doch wenigſtens, durch Hülfe der Arzeney, ſeine Stärke zu benehmen, den Schmerz zu lindern, und ſeinen Kranken, ſo lange als es möglich iſt, beym Leben zu erhalten. Und das iſt doch beſſer, als den Kranken hülfloß zu laſſen, und ihm nur etwas vorſchwatzen, wie er müßte beſchaffen ſeyn, wenn er eine vollkommne Geſundheit genießen ſollte.

§ 26.

Durch Belohnungen wird das Gute befördert, durch Strafen das Böſe verhindert.

Wir haben hier zwey Bewegungsgründe zu betrachten, wovon ein ieder für ſich ſeinen eigenen und beſondern Umfang hat. Die Belohnungen gehen auf die Beförderung des Guten, und die Strafen auf die Entfernung des Böſen. Die Natur hat ſelbſt dieſe Eintheilung gemacht. Denn was kann billiger, und der menſchlichen Natur angemeſſener ſeyn, als wenn das Gute mit Gutem, und das Böſe mit Böſem vergolten wird? Soll der Geſetzgeber ſeine Unterthanen zur Hochachtung der Geſetze bringen, ſo muß er dahin ſehen, daß er ihnen eine Luſt zur Beobachtung derſelben beybringen, und um dieſes zu bewürken, muß er machen, daß ſie mit Ueberzeugung einſehen, daß das Gute, das aus der Beobachtung der Geſetze entſpringt, würklich gut iſt, und das Böſe, das eine Folge von der Verletzung derſelben iſt, würklich böſe iſt; er muß alſo ſolche Vorſtellungen von Gutem und

Bö-

Böſem mit ſeinen Geſetzen verknüpfen, die den Willen der Unterthanen zu beſtimmen vermögend ſind. Denn die Vorſtellungen vom Guten ſind die kräftigſten Bewegungsgründe zu dem Guten, und die Vorſtellungen vom Böſen, zur Vermeidung des Böſen. Will man einen böſen Menſch belohnen, um ihn vom Böſen zurückzuhalten, ſo handelt man dem Endzwecke des Geſetzes gerade zuwider, in ſo weit es die Abſicht hat, dem Menſchen einen Abſcheu vor dem Böſen beyzubringen. Eben ſo wenn man ſtraft, um dadurch etwas gutes und nützliches zu befördern, ſo bedient man ſich eines Mittels, wodurch der Endzweck ſelten erreicht wird. Mit den befehlenden Geſetzen Strafe, und mit den verbietenden Belohnungen zu verknüpfen, das heißt das Gute zum Böſen zu machen, und das Böſe wiederum zum Guten. Denn wenn etwas Gutes geſchehen ſoll, das in Abſicht auf die Art und Weiße, wie es ins Werk gerichtet werden muß, von der eigenen Wahl und Beurtheilung des andern abhängt, und folglich in ſo weit eine freye Handlung iſt, die man einem nicht abdringen kann; alsdenn wird es hauptſächlich auf die freywillige Luſt der Unterthanen zu der Handlung ankommen. Allein dieſe Luſt kann durch keine Strafe zuwege gebracht werden. Alle Strafe ſetzt einigen Zwang voraus, und durch den Zwang hebt man gemeiniglich mit der Freyheit zugleich die Luſt zur Handlung auf. Daher würken die Strafen, die mit einem verbietenden Geſetze verknüpft werden, gemeiniglich nur dieſes, daß einer mit Schauer den Befehl des Geſetzgebers anſieht, und nichts thut, als was ihm die Strenge der Geſetze auferlegt.

Es kömmt noch dieſes hinzu, daß das Gute, das anbefohlen wird, öfters von der Natur iſt, daß es niemanden ohne Ungerechtigkeit kann abgenöthigt werden. Ein Dienſt, den wir dem andern erweißen, inſonderheit wenn er mit einiger Unbeqwemlichkeit verknüpft, iſt eine Liebes-Pflicht, und folglich eine freywillige Handlung, die niemanden, nach dem Rechte der Natur kann abgedrungen werden.

Wenn

Wenn man iemahden dazu durch Strafe zwingen wollte, ſo würde dies ein Eingriff in das Recht ſeyn, das wir alle über uns und das Unſrige haben, und das uns die Natur zu unſerer Erhaltung verliehen hat. Zwar iſt es in den bürgerlichen Geſellſchaften zuweilen nöthig, daß die Geſetze von dieſer Regel des natürlichen Rechtes abweichen, und die Handlungen der Liebe zu bürgerlichen Pflichten machen. Allein weil doch dieſe Ausnahme nicht geſchehen darf, ohne dabey die Billigkeit und Gleichheit in acht zu nehmen, und es nur in gewiſſen einzelnen Fällen iſt, daß die Nothwendigkeit und das Beſte des Staats eine kleine Abweichung von der allgemeinen Regel verſtattet; ſo iſt auch dieſes ſo gar eine Anzeige, daß die bürgerlichen Geſetze überhaupt keiner anderen Regel folgen, als der, welche die Natur vorſchreibt.

§. 27.

Um zu guten Handlungen zu ermuntern, muß man Bewegungsgründe, die vom Guten hergenommen ſind, gebrauchen.

Weil alſo die Strafen das wahre Mittel nicht ſind, wodurch die Unterthanen zum Guten ermuntert werden müſſen, ſo brauchts einen andern und kräftigern Bewegungsgrund, wenn etwas gutes und nützliches in dem Staate geſchehen ſoll. Es wird in dem Falle nicht genug ſeyn, daß der Körper fortgetrieben wird, ſondern die Seele muß hauptſächlich zum Gehorſam gebracht werden. Denn hier werden Menſchen vorausgeſetzt, die ſich nicht von ſelbſt antreiben. Sollen ſie aus ihrem Stande der Ruhe heraus, und zur Thätigkeit gebracht werden, ſo brauchen ſie einigen Antrieb und Ermunterung. Deswegen ſucht der Geſetzgeber, ſeine Unterthanen durch allerley Vorſtellungen vom Guten zu ihren Pflichten anzureizen. Er giebt ihnen ſolche Geſetze, wodurch er ihre Herzen gewinnen, und ihnen ihre Pflichten beliebt machen kann. Er bauet ſeine Geſetze, in ſoweit die Natur der bürgerlichen Staaten keine Ausnahmen macht, auf die Grundregeln des natürlichen Rechts und der natürlichen Billigkeit. So viel Geſetze, ſo viel Beweiße, daß er nichts in der Welt ſuche, als die Wohlfart ſeines Landes und ſeiner Unterthanen. Er bedient ſich der Ehre,

als einer Vormauer für ſeine Geſetze, und ſtellt die nützlichen Handlungen, als edle und lobenswürdige vor, ſo wie er hingegen dieienigen, die dem Staate ſchaden können, mit häßlichen und ſchwarzen Farben abmalt. Endlich um Liebe und Hochachtung für ſeine Geſetze einzupflanzen, ſucht er ſelbſt Liebe und Vertrauen bey den Unterthanen zu erhalten. Weil aber der Regent ſowohl ſchlechte als gute Unterthanen hat, ſo muß er auch auf Mittel bedacht ſeyn, wodurch die einen, ſowohl als die andern zu ihren Pflichten können gehalten werden. Seine Gewalt erſtreckt ſich nicht ſo weit, daß er aus den böſen gute machen kann. Denn ob er gleich auch durch bürgerliche Geſetze und gute Einrichtungen der Tugend und der Religion öfters zu Hülfe kömmt, ſo beſteht doch ſeine Hülfsleiſtung mehr darinn, daß er ihre Ausübung leichter macht, und die Hinderniſſe wegräumt, als daß er ſie unmittelbar befördern hilft. Die Tugend kömmt aus einer Ueberzeugung von unſerer wahren Glückſeligkeit her. Allein niemand, als nur der allmächtige Geſetzgeber hat mit ſeinen Geſetzen ſolche Strafen und Belohnungen verknüpfen können, von denen unſer ganzes Glück und Unglück in Zeit und Ewigkeit abhängt. Dieſes Mayeſtäts-Recht hat GOtt ſich allein vorbehalten. Dieienigen Belohnungen und Strafen, die die übrigen Geſetzgeber in den Händen haben, gleichwie ſie nur fremd und bürgerlich ſind, ſo ſind ſie auch nicht der Grund, darinnen der wahre Saame der Tugend anzutreffen. Ein Regent nunmehr, der ſieht, daß die Anzahl der Tugendhaften nur geringe iſt, und daß er durch keine Gewalt eine vollkommne Tugend zuwege bringen kann; was wird wohl für ihn zu thun übrig ſeyn? Thut er nicht wohl daran, daß er ſich der Triebfeder bedienet, wodurch ſich die meiſten Menſchen bewegen laſſen? Iſt es nicht beſſer, daß er ſucht, ſeine Unterthanen ſo tugendhaft, oder vielmehr ſo wenig laſterhaft zu machen, als er nur kann; als daß er ſie gänzlich ins Laſter verſinken läßt, bloß weil er ſie nicht vollkommen tugendhaft haben kann? Er ſieht, daß der Eigennutz ein algemeiner Trieb iſt; Niemand iſt ſo boßhaft, der ſeinen eigenen

nen Schaden wolle. Dieſer Trieb, und die daraus entſpringende Neigungen nimmt der Geſetzgeber zu Hülfe, und lenket ſie auf den Nutzen des Staats. Er legt die aus dem Eigennutze hergenommene Bewegungsgründe als eine ſchwerere Laſt auf die Waage, um ſeinen Befehlen bey denen, die ſich durch keine edleren Gründe können bewegen laſſen, das Gewichte zu geben. Deswegen bedient er ſich der Belohnungen, als des kräftigſten Mittels, wenn kein anderes übrig iſt. So oft es geſchehen kann, verknüpft er Vortheile mit guten Handlungen, wenigſtens hütet er ſich wohl, daß niemand aus der Boßheit einigen Vortheil ziehen ſoll. Dieſe Vortheile ſind entweder algemein, und beziehen ſich auf diejenigen Handlungen, welche die Geſetze allen ohne Unterſchied gebieten, oder ſie ſind beſondere, in Betrachtung einiger ausnehmenden Verdienſten um den Staat. Ja, wenn der Regent etwas gutes und nützliches, das von Wichtigkeit iſt, und einen beſondern Fleiß erfordert, ausgeführt wiſſen will, ſo muß es durch Ermunterungen und Belohnungen geſchehen. Denn dergleichen Thaten erfordern eine ausnehmende Luſt, und dieſe Luſt muß durch Hoffnungen rege gemacht und unterhalten werden. Ohne den Antrieb des Ruhms oder anderer Vortheile würden die meiſten Menſchen ruhig bleiben, und nichts wichtiges vornehmen: Niſi qui laudem amant, pauci ſunt, qui laudabilia faciunt. Unſere Leidenſchaften ſind, wie ſie Montaigne beſchreibt: des piquences & ſollicitations, qui acheminent l'ame aux actions vertueuſes. *Eſſay* L. II. Ch. XII. Wie wenig würden ſonſt ihre Güter und ihr Leben für das Beſte des Vaterlandes aufopfern? Würden wohl die Gelehrten die Welt mit ihren Schriften erbauen, oder würde es nicht viel mehr geſchehen, was ein berühmter Satirenſchreiber ſagt: daß ſie aus ihren Federkielen Zahnſtecher machen würden?

Ich will dieſen Paragraph mit den ſchönen Worten des Seel. Prof. Claproths von eben dieſer Materie ſchließen: „Die Erfarung „hat es bewießen, ſagt er, daß man unfähig iſt diejenigen tugend-

„ haften und großen Handlungen, welche dem menſchlichen Geſchlechte „ den meiſten Nutzen ſchaffen, und die größte Ehre machen, durch die „ Furcht der Strafe hervorzubringen. Ein ſo göttliches Gedicht, als „ die Ilias und Aeneis würde von einem andern Homer, und einem „ andern Virgil nimmer zu Stande gebracht werden, wenn es ihnen „ bey den Verluſt ihres Lebens anbefohlen würde, es zu verfertigen. „ Unfehlbar würde das Geboth eben dasienige ſeyn, was ſie dazu un„ tüchtig machen würde. Es iſt weit eher möglich, aus Furcht der „ Strafe etwas zu unterlaſſen, als aus eben der Furcht etwas zu thun, „ wozu einige Stärke gehöret. Wenn man uns drohet, daß wir un„ glücklich werden ſollen, woferne wir dieſe oder iene Handlung unter„ nehmen, ſo befinden wir uns zwar in einer ſehr betrübten Verfaſſung; „ wir leiden auf beyden Seiten, wir mögen uns wenden, wohin wir „ wollen. Allein eben dieſer traurige Proſpekt, welcher uns allenthal„ ben umgiebt, ſchlägt uns insgemein ſo ſehr nieder, daß wir viel weni„ ger thun können, als wir ſonſt außer dieſem Zwange zu thun fähig „ ſeyn werden. „

§ 28.

Warum die Strafen im bürgerlichen Rechte mehr gebraucht werden, als die Belohnungen?

So nothwendig die Beförderung des Guten für das algemeine Beſte iſt; ſo nothwendig iſt es auch, daß der Regent ſolche Bewegungsgründe mit ſeinen befehlenden Geſetzen verknüpft, die nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Handlungen vermögend ſind die Unterthanen zum Gehorſam zu bringen. Allein kein Regent hat ſo unerſchöpfliche Reichthümer, daß er alles, was dem Staate nützlich iſt, durch lauter Belohnungen kann zu Stande bringen; noch weniger würden die Belohnungen hinreichend ſeyn, alles Uebel zu entfernen. Es wäre nicht möglich, daß ein Geſetz, das für alle Unterthanen iſt, und ſich auf alle bürgerliche Handlungen erſtreckt, ſeine Stärke allein von den Belohnungen haben könnte, daß, z. Ex. tauſend gehorſame Unterthanen könnten belohnt werden, an ſtatt daß ein Uebertreter des Geſetzes beſtrafet wird. Es würde der Gehorſam theuer zu ſtehen kom-

kommen, der durch lauter Belohnungen ſollte erkauft werden. Sollte wohl iemand ſo viele und große Belohnungen aufbringen können, daß ſie in allen Fällen im Stande wären die Neigung zu unterdrücken, wodurch die Menſchen zum Böſen fortgeriſſen werden? Wenn ein Regent, nach dem Vorſchlage des Griechiſchen Komödien-Schreibers, an ſtatt einen Miſſethäter einzukerkern, ihn durch lauter Vortheile und Annehmlichkeiten feſſeln wollte, wie viel würde nicht dazu gehören ihn zu beſänſtigen? Es muß daher ein Regent ſeine Zuflucht nothwendig zu den Strafen nehmen.

Die Strafen dienen hauptſächlich die Menſchen vom Böſen zurückzuhalten. Weil nun die bürgerlichen Geſetze mehr die Abſicht haben die Menſchen vom Böſen zu halten, als ſie zum Guten zu führen; es auch in den mehreſten Fällen ein größeres Uebel das Böſe zu thun, als das Gute zu unterlaſſen; ſo haben die Geſetzgeber die Strafen gewählt, als das ſicherſte Mittel, ihren Geſetzen das gebührende Anſehen zu verſchaffen. Man nennt daher die Geſetze unvollkommen, wenn ſie durch keine Strafen verwahrt ſind. Denn die Verbindung, die die Strafen auflegen, iſt gemeiniglich ſtärker und mächtiger, als die, welche durch Belohnungen entſteht. Es iſt nicht zu läugnen, daß nicht auch die Belohnungen, indem ſie die Luſt und Neigung zu einer Handlung vermehren, eine große Gewalt über das Gemüthe haben ſollten. Allein dieſe Gewalt äußert ſich nur bey den guten Handlungen. Wenn man aber auf den Eindruck ſieht, den die Strafen und Belohnungen überhaupt auf das Gemüthe machen, ſo wird man finden, daß iene gemeiniglich weit ſtärker würken als dieſe. Denn es iſt gemeiniglich leichter den Menſchen zum Guten zu bereden, als ihn vom Böſen zurückzuhalten, weil wir natürlicherweiße eine ſtarke Neigung zu dem moraliſchen Böſen haben, die nur durch eine noch ſtärkere Gewalt muß beſiegt werden. Daher halten ſich die Geſetzgeber befugt Strafen zu gebrauchen, als das letzte und äußerſte Mittel, wodurch das Volk zum Gehorſam kann gebracht werden, weil viele von der Ge-

müthsart ſind, daß ſie ſich durch keine güttliche Vorſtellungen bereden laſſen: Damit die Züchtigungen der Richter und Befehlshaber dieienigen hindern können übel zu thun, die ſich nicht durch Gottesfurcht und Liebe zur Gerechtigkeit zum Guten wollen bewegen laſſen: heißt es in der Vorrede zum Jütſchen Geſetze. Bey aller Art von Herrſchaft werden die Strafen für ein ſtärkeres Motiv gehalten als die Belohnungen. Ein Vater ſucht erſt durch Güte ſein Kind zu bewegen, und ihn durch Belohnungen zu gewinnen. Wenn dieſe nicht zureichen, denn greift er erſt zu den Strafen. Sein väterliches Herz würde ihm nicht erlauben ein ſo hartes und gewaltſames Mittel zu gebrauchen, wenn er nicht in dem Gedanken ſtünde, daß die Strafen alsdenn einen größern Eindruck machen als die Belohnungen. Und wen wird nicht die Erfahrung von dieſer Wahrheit überzeugen können? Daher pflegt man zu ſagen: Wer nicht will, der muß. So wie es für einen Zwang gehalten wird, wenn man etwas aus Furcht vor der Strafe thut, ſo heißt es hingegen Wollen, wenn man etwas thut, aus Betrachtung des Guten, das daraus erfolgt.

§ 29.

Zu folge unſeres Grundſatzes müſſen die Belohnungen und Strafen genau nach der Größe der Handlungen eingerichtet werden.

Weil wir mehr oder weniger gerührt werden, nachdem das Gute, was wir zu hoffen, oder das Böſe, was wir zu befürchten haben, größer oder kleiner iſt; ſo muß auch das Gute und Böſe, das in einem Staate zum Bewegungsgrunde gebraucht wird, nach der Unentbehrlichkeit des Guten, das befördert, und nach der Wichtigkeit des Uebels, das entfernt werden ſoll, eingerichtet werden. Je größer beyde ſind, deſto mehr muß man dafür ſorgen, daß den Geſetzen nachgelebt wird, und deſto ſtärker muß der Antrieb dazu ſeyn, damit der Regent und der Staat von einem willigen Gehorſam bey ſeinen Unterthanen, ſowohl guten als böſen, gewiß ſeyn kann. Alſo erfordert der Grundſatz, den wir in dieſer Abhandlung feſtgeſetzt haben, daß ein gewiſſes Verhältniß angenommen und beobachtet wird bey Austheilung der

Strafen und Belohnungen. Man muß mit beyden gar ſparſam und mit vieler Vorſicht umgehen, und ſie gleichſam mit dem Gewichte in der Hand urtheilen. Zu viel von den einen oder den andern würde die Würkung zuletzt verringern, oder gar keine Würkung machen, ſo wie eine Arzney, wenn ſie zu oft gebraucht wird. Nachdem man die Strafen und Belohnungen zu ſehr überhäuft, ſo verliert ſich auch ihr Nutzen immer mehr und mehr.

Kein Regent hat Belohnungen genug auszutheilen, um dadurch alles, was dem Staate dienlich ſeyn kann, in Aufnahme zu bringen. Deſto nöthiger iſt es, daß die Belohnungen auf der Waage der austheilenden Gerechtigkeit abgewogen werden. Es iſt eine Ungerechtigkeit gegen einen wohlverdienten Bürger, daß er demienigen gleichgeſchätzet wird, der keine, oder doch weit geringere Verdienſte um den Staat hat. Der ſtete und reichliche Genuß eines Guts erweckt zuletzt einen Eckel, oder macht uns doch fühlloß. Die gar zu häufigen Belohnungen verringern ihren Werth, ſo wie die Menge der Waaren den Preiß derſelben herunter ſetzt. Je ſeltener ſie ſind, deſto größer iſt auch ihre Würkung. Die Ehre inſonderheit iſt eine reiche Qwelle von Belohnungen. Ich verſtehe hier durch Ehre die beſondern Vorzüge, welche ein Bürger, wegen ſeiner perſönlichen Verdienſte um den Staat, vor den übrigen hat. Der Regent kann ſeine Unterthanen ſchätzen, wie er ſeine Münzen ſchätzt. Sein Gepräge giebt beyden ihren äußeren Werth. Allein was würde aus der Ehre werden, wenn ihre Vorzüge ſo algemein würden, daß wenig oder keine übrig wären, denen man könnte vorgezogen werden.

Wenn dies billige Verhältniß beobachtet würde, ſo würde der Zweifel von ſelbſt wegfallen, als ob die Belohnungen dem Staate zur Laſt wären. Denn die behutſame Austheilung derſelben macht, daß es dem Regenten niemals an Belohnungen zu nöthiger Ermunterung mangeln kann.

Mit Strafen hat es eben die Bewandtniß, als mit Belohnungen. Gar zu häufige und zu grauſame Strafen, die die algemeine Sicherheit und das Beſte des Staats nicht nothwendig machen, ſind eine Ungerechtigkeit, die um ſo viel weniger zu entſchuldigen iſt, weil ſie ſo gar wider den Endzweck der bürgerlichen Strafen läuft. Das was einige von den morgenländiſchen Regenten zur Vertheidigung ihrer Grauſamkeiten anführen, daß ſie nämlich ein für allemal ſtrafen wollen, damit ſie nicht nöthig haben öfter zu ſtrafen; dies paßt ſich wohl nur auf ein hartes und ſclaviſches Volk. Durch häufige und grauſame Strafen werden die Leute hart und fühlloß; und die Strafe wird zulezt keine Strafe. Der Himmel verhüte, daß ſich niemand ſo gegen das Uebel erhärten oder gegen das Vergnügen fühlloß machen ſollte, daß er weder von dem einen, noch von dem andern könnte gerührt werden!

§ 30.

Anwendung dieſer Lehre auf die Miſſethaten und Strafen.

Dieſes leitet uns zu einer Anmerkung in der Staatskunſt. Es iſt ein wichtiger Theil dieſer großen Wiſſenſchaft, der die Miſſethaten und Strafen, mithin auch Leben, Ehre und Wohlfart der Menſchen angeht. Hier wird von der Billigkeit der Strafen, von der Uebereinſtimmung mit ihrem Endzwecke, von dem Verhältniſſe derſelben mit den Miſſethaten, nach dem was der Richter ſagt:

- - - - adſit
Regula peccato & pœnas irroget æquas,
Ne ſcutica dignum horribili ſectere flagello

gehandelt. Und in dieſer wichtigen Sache iſt es ein Hauptwerk für den Geſezgeber, daß er nicht allein weiß, ob die Güte oder die Härte, ob die Belohnungen oder Strafen am meiſten würken, ſondern auch was für eine Art von Strafen den ſtärkſten Eindruck auf den Menſchen mache, und mithin das beſte Mittel iſt den Endzweck der Strafe zu erreichen; ob diejenigen Strafen am ſchwereſten ſind, die in dem Verluſt

luſt eines Guts beſtehen, oder die, die in ein würkliches Uebel ſetzen? Welche Strafe z. E. die härteſte iſt: vogelfrey erklärt zu werden, und ſeine Güter zu verwirken; oder zur ewigen Gefängniß und Sclaverey verdammt zu werden? die Ehre einzubüſſen, oder am Leibe gezüchtigt zu werden?

In ſo wichtigen Sachen, die das zeitliche Glück der Menſchen betreffen, ſollte man es nicht auf ein Ungefähr ankommen laſſen. Es iſt der Mühe werth, daß man hierinnen etwas weiter philoſophirt, als man gemeiniglich zu thun pflegt. So viel iſt gewiß, daß alle criminelle Geſetze darinn übereinkommen, daß ſie nicht ohne Unterſchied das Gute dem Böſen, oder das Böſe dem Guten vorziehen, ſondern daß ſie die Strafen, ſie mögen nun in dem Verluſt eines Guts, oder in der Zufügung eines Uebels beſtehen, nach dem Verhältniſſe der Miſſethaten und der algemeinen Sicherheit beſtimmen, je nachdem das Gute oder Böſe für größer oder geringer angeſehen und geſchätzet wird.

Warum man die Größe der Strafen nicht genau ausrechnen kann.

Ich wollte, daß ich noch weiter gehen könnte. Wäre es möglich, daß man genau ausmachen könnte, wie viel Eindruck eine iede Art von Strafen auf verſchiedene Menſchen macht, und wie groß eine Strafe ſeyn müßte, um ihren Endzweck zu erreichen. Könnte man die Graden bey einer ieden Miſſethat genau angeben, um dadurch die Strafen in ein ſo genanntes arithmetiſches Verhältniß zu bringen; Wie gerecht könnten denn nicht die Geſetze gemacht werden! wie genau würden ſich die Strafen gegen die Miſſethaten verhalten! Freylich keine Strafe, ſie mag ſo gelinde ſeyn wie ſie will, wird für gerecht gehalten, wenn die algemeine Sicherheit ſie nicht heiſchet. Dieſe iſt das Ziel der Strafen, und ſonſt nichts. Alles was bey der Strafe zu dieſer Abſicht unnöthig iſt, das iſt keine Strafe, ſondern eine Ungerechtigkeit. Allein wer wird uns dieſes in Unzen und Granen abwägen können? Freylich, wenn wir für die moraliſchen Größen ein

ſo genaues Maaß ausfündig machen könnten, als das, wonach wir die Länge, Breite und Schwere eines Körpers beſtimmen; alsdenn würde es angehen können. Allein ein ſolches Maaß haben wir nicht, und werden es auch vielleicht niemals ausfinden. Vielleicht liegt es außer den Grenzen, die der Schöpfer unſerer Einſicht geſetzet hat. Doch! man glaube deswegen nicht, daß die Dictirung der Strafen ganz willkührlich ſey, und nur auf das eigene Belieben des Geſetzgebers, oder auf ein Gerademohl ankomme. Allerdings nicht. Allein ich will nur dieſes ſagen: daß weil das Maaß, das gebraucht wird, bloß durch die Vergleichung einzelner Fälle entſtanden iſt; ſo läßt ſich dadurch das Verhältniß, weder zwiſchen die Miſſethaten und Strafen, noch zwiſchen die Strafen unter einander, ſo genau beſtimmen, daß nicht dem Geſetzgeber in dem Stücke eine große Freyheit übrig bliebe.

Die Geſetzgeber werden wegen der Härte ihrer Strafen entſchuldigt.

Dieſe Erinnerung dient zur Rechtfertigung beydes der Geſetze und der Geſetzgeber. Viele entrüſten ſich ſehr wider die Härte der Geſetze beym Strafen. Nichts, ſagen ſie, iſt für das Gemüthe des Menſchen ſchädlicher. Der Menſch läßt ſich eben ſo wohl durch mäſſige, als durch harte Strafen rühren, und ſelbſt die Härte verliert durch den öfteren Gebrauch ihre Würkung. Bey dieſer Klage iſt ſo viel gegründet, daß man die härteren Strafen nicht ohne Urſache, und ſo lange als die gelindern eben das ausrichten können, gebrauchen darf. Das iſt auch gewiß, daß die harten Strafen mit mehrerem Nutzen bey beſonders großen Miſſethaten, und nur auf eine kurze Zeit, gebraucht werden, als auf immer und bey allen Verbrechen. Sie machen keine Würkung mehr, wenn ſie gemein werden, und die Geſetze verlieren zugleich ihr Anſehen. Die Böſewichter werden erhärtet, und andere gewöhnen ſich die Strafen anzuſehen, ohne dabey gerührt zu werden. Die harten Strafen ſind wie ein Luftzeichen, das anfangs einen ſtarken Schein von ſich giebt, ſich aber nachher zerſtreut und ganz verſchwindet. Allein ich will nur itzund fragen: Wer kann uns beſtimmen,

men, wie groß die Strafe ſeyn muß, wenn ſie auch in der Zukunft dienen ſoll den Verbrechen Einhalt zu thun? Und hieraus muß es doch beurtheilet werden, ob die Strafen zu hart ſind, oder nicht. So lange dies nicht ausgemacht iſt, ſo lange hat der Geſetzgeber in vielen Stücken freye Hand die Strafen nach den Umſtänden zu vergrößern; und man hat keine Urſache die Geſetze für ungerecht zu halten, weil ſie bey gewiſſen Fällen harte Strafen erlauben.

§ 31.

Dieſe Lehre kann auch ihren Nutzen für die Richter und beym Gerichte haben.

Wenn es denn ſo iſt, wie ich es glaube bewieſen zu haben, daß unſer Satz ein Grundſatz der Sittenlehre und des Naturrechtes iſt, und daß er inſonderheit zu Grunde gelegt werden muß, wenn von der Zurechnung der moraliſchen Handlungen die Rede iſt; ſo muß daraus folgen, daß derſelbe auch ſeinen Nutzen in dem Theile der Rechtsgelehrſamkeit, der fürs Gerichte gehört, habe. Denn ob es gleich der Richter ſowohl, als aller Unterthanen Schuldigkeit iſt, die Geſetze ohne einige Aenderung und Verbeſſerung zu gebrauchen; ſo weiß man doch zugleich, daß keine Geſetze ſo vollkommen ſind, oder ſeyn können, daß nicht bey der Anwendung derſelben vieles auf die Einſicht und Denkungsart des Richters ankomme. Weil alſo die Anwendung der Geſetze von den beſondern Umſtänden der einzelnen Handlungen abhängt; ſo wird ſie auch der Richter nicht geſchickt anwenden können, inſonderheit bey Verbrechen, wenn er die wahre Natur des Willens nicht kennt, und nicht weiß, was ihn heftiger oder ſchwächer rührt. Denn auf dieſem Grunde allein beruht die Sittlichkeit und Zurechnung der Handlungen. Es wäre daher zu wünſchen, daß ſich dieſe Kenntniß nicht allein bey den Geſetzgebern, ſondern auch bey den Richtern und Rechtsgelehrten finden möchte. Wie herlich würde der Staat ſeyn, wo kein Urtheil geſprochen würde, als nur von ſolchen Männern, die das Gute und Böſe recht zu unterſcheiden wüßten, und rechtſchaffne Kenner der Menſchen wären? Welche Veränderung

würde es nicht bey den Criminell-Gerichten ſetzen, welche Sicherheit würde es nicht für des Unſchuldigen Leben, Ehre und Wohlfart ſeyn, wenn kein blindes Gerademohl bey den Gerichten ſtatt fände! Welch ein Glück für einen Elenden, wenn er das Zutrauen zu ſeinen Richtern haben könnte, daß ſie nicht allein die äußern Umſtände einer Handlung in Betrachtung zögen, ſondern auch die erſte Qwelle der menſchlichen Handlungen kennten und erwägten!

§ 32.

Der Schluß.

Ich werde endlich zu den äußerſten Grenzen meiner Abhandlung geführt. Ich habe bey der Frage: ob die Luſt zum Guten oder der Abſcheu vor dem Uebel am ſtärkſten würke? meinem Endzwecke ein Genüge zu thun geſucht. Ich habe dargethan, daß von dieſen beyden Neigungen des Willens die eine keinen Vorzug überhaupt vor der andern behaupten könne; ſondern daß, wie unſere Glückſeligkeit, wenn ſie vollkommen ſeyn ſoll, aus zwey Stücken beſtehen müſſe; **aus der Entfernung des Uebels, und dem Beſitze eines Guts;** alſo müſſen der auch zwey Hauptleidenſchaften ſeyn, wodurch der Menſch gleichſam eine doppelte Richtung haben kann, eine, **die auf die Erlangung des Guts, die andere, die auf die Vermeidung des Uebels geht.** Beyde ſind gleich unentbehrliche Mittel zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit. Ich habe gezeigt, daß das, was den Willen bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite lenkt, bloß auf die verſchiedenen Graden des Guts und des Uebels ankomme; ſo wie ſich die Waage bald auf dieſe, bald auf iene Seite neigt, nachdem der Körper, der darauf ruhet, ſchwerer oder leichter iſt, und alſo mehr oder weniger drückt. Ferner habe ich zu beweißen geſucht, daß es hier um eine Wahrheit zu thun iſt, die den Grund von den wichtigſten Lehren der Moral, des Naturrechtes, und der Staats-

kunſt

kunſt abgebe, und alſo in keinem Stücke, wenn nicht alles Recht und Geſetz ſoll über den Haufen geworfen, verändert werden dürfe. Die Natur der guten und böſen Dinge in der Welt zu unterſuchen, heißt die Welt von der Seite zu betrachten, wo ſie ſich gegen uns kehrt; und wiſſen, wie ſich unſer Wille gegen das Gute und Böſe verhält, heißt wiſſen, in welcher Verbindung wir mit der Welt und den Dingen in der Welt ſtehen. Unſer Wille hat zwey Eigenſchaften, die Luſt und den Abſcheu. Durch dieſe beyde Eigenſchaften machen wir uns das Gute und Böſe in der Welt eigen, und gleichſam zu einem Theile von uns. Und weil alle moraliſche Handlungen von dem Willen und ſeinen Neigungen, die in der Seele eben das ſind, was die bewegende Kräfte in dem Körper ſind, abhangen, ſo beruhet auch unſer ganzes Glück auf eine genaue Kenntniß dieſer Eigenſchaften des Willens.

Es iſt eine ausgemachte Wahrheit, daß man eine würkende Urſache nicht genug kennt, wenn man nicht ihre Kräften kennt, und dieſelben, ſo viel möglich, auszumeſſen verſteht. Es iſt daher nicht genug zu wiſſen, was gut und böſe iſt, ſondern wir müſſen zugleich wiſſen, wie weit ſich die Gewalt erſtreckt, die das Gute und Böſe über uns hat. Es iſt eben ſo wichtig in Anſehung der Seele die Größe der Würkungs-Kräften zu wiſſen, als es in Anſehung des Leibes iſt. Wird auch wohl iemand eine deutliche und vollkommne Kenntniß einer Maſchine haben können, der nicht weiß, was es für ein Rad iſt, welches ſie in Bewegung ſetzt, und wie ſchnell ſich dieſelbe bewegen?

Dieſe Unterſuchung iſt ohnſtreitig von groſſer Wichtigkeit. Keine andere ſteht in ſo genauer Verbindung mit den theureſten und wichtigſten Wahrheiten, als dieſe. Sie leitet uns auf die Natur, den Urſprung, und die Verbindung des Guten und Böſen, ſie leitet uns auf die Spuren der unbegreiflichen Weißheit Gottes, ſie giebt uns einen erhabenen Begriff von der göttlichen Regierung, und eine Ausſicht in die beſte Welt. Nichts verdient unſere Bewunderung mehr,

als daß das Gute und Böſe, zwey ſo ſtreitige Dinge, vereinigt ſind, und mit einander in Verbindung ſtehen! Eins befördert das andere, und beyde zielen zuletzt auf einen algemeinen Endzweck ab; gleichwie in der Muſik die Semitöne und Extravagancen zuletzt in einen algemeinen Hauptton zuſammenlaufen. Kein größerer Beweiß für die unergründliche Tiefe der göttlichen Weißheit!

Wenn wir die Würkung anſehen, die das Gute und Böſe bey einem Menſchen hat, ſo werden wir zugleich die unordentliche Herrſchaft gewahr, welche die Gewalt der Leidenſchaften und der ſinnlichen Vorſtellungen über den Willen, und des Willens über den Verſtand, bey einem Menſchen verurſacht. Dieſe Betrachtung führt uns zurück zu der Hauptqwelle unſeres Verderbens, und ſie zu kennen iſt der erſte Schritt zur Beſſerung. Denn wie al unſer Verderben eine Frucht des Baums des Erkenntniſſes Gutes und Böſes iſt; ſo muß auch unſere Beſſerung natürlicherweiße den Anfang von einer deutlichen Kenntniß des Guten und Böſen nehmen. Keine Lehre kann uns die Uebereinſtimmung der Vernunft und der Offenbarung, der Natur und der Gnade deutlicher zeigen, als dieſe. Sie lehret uns die Unzulängligkeit unſerer natürlichen Kenntniß, und indem ſie uns von unſerm natürlichen Unvermögen durch eigene Kräfte zu einer wahren Tugend und Gottesfurcht zu gelangen, überzeugt, ſo ſtellt ſie uns dadurch die Nothwendigkeit der Gnaden vor Augen. Sie lehrt uns das Gnadenwerk hochzuſchätzen, und leitet uns, daß wir Hülfe und Erſtattung wider unſere natürliche Mängel in der göttlichen Gnade ſuchen.

Es iſt und bleibt daher eine Hauptwahrheit, daß die Furcht vor dem Uebel und die Luſt zum Guten zwey Hauptleidenſchaften ſind, die beyde gleich natürlich, und in Anſehung der Welt beyde gleich nöthig, wenn der Schöpfer ſeinen Zweck, die Glückſeligkeit der Menſchen, erreichen ſollte. Beyde Leidenſchaften müßten daher eine gleiche Gewalt

walt über den Menſchen haben. Die Furcht vor dem Uebel müßte das Gemüthe eben ſo ſehr rühren, als die Luſt zum Guten. Denn ohne Empfindung eines Uebels hat keine Furcht ſtatt, und ohne Furcht kann kein Menſch, noch menſchliche Geſellſchaft beſtehen. Die Furcht iſt eine Wurzel und eine Qwelle des meiſten, was in der Welt Gutes geſchieht. Durch Furcht wird unſer moraliſcher Charakter zuerſt gebildet; ſie macht uns hauptſächlich zu vernünſtigen Menſchen, und iſt von GOtt als ein Zaun geſetzt, damit wir innerhalb gewiſſen Schranken bleiben ſollten. So wie die Furcht der Grund iſt von der Sorge, die wir natürlicherweiße für unſere Erhaltung haben; ſo iſt ſie auch die Hauptſtütze aller der Pflichten, die wir ſowohl gegen uns ſelbſt, als gegen andere zu beobachten haben. Alle Recht und Gerechtigkeit, alle bürgerlichen Geſellſchaften ſchreiben ſich von dieſer Mutter her. Durch die Furcht hat der Regent ſein Reich gleichſam an ſeine Hand gebunden. Daher wenn keine Furcht ſtatt hätte, oder wenn man ihr ihre Gewalt nehmen wollte, ſo würde man alle Verbindligkeit und Strafe über den Haufen werfen, man würde das ſtärkſte Band zerreißen, wodurch alle menſchliche Geſellſchaft vereinigt wird. Denn wo keine Strafe iſt, da iſt auch kein Geſetz, und wo kein Uebel iſt, da iſt auch keine Strafe. Ferner wo ein Uebel iſt, da muß es auch empfunden werden, und man muß eine Furcht davor haben. Solchergeſtalt hängt dies alles gleichſam in einer Kette zuſammen, Geſetz, Verbindligkeit, Strafe, Uebel, Empfindung des Uebels und Furcht davor. Und wenn man ein Gelenke aus dieſer Kette herausnehmen wollte, ſo würde man die ganze Kette zerreißen. Man ſieht hieraus, wie ſchädlich der Irrthum iſt, den wir hier zu beſtreiten geſucht. Wenn es ſo wäre, wie es Bayle dafür zu halten ſcheint, daß Furcht und Strafe nur wenig, oder gar nichts bey einem Menſchen ausrichte; ſondern daß derſelbe hauptſächlich durch angenehme Vorſtellungen und Bewegungsgründe müſſe gewonnen werden; welche Veränderung würde nicht dieſe Lehre in dem Staatsſyſtem machen?

Die

Die Strafen würden alsdenn kraftloß und unnütze ſeyn, wenigſtens wären ſie nicht die rechten Mittel, wodurch das Gemüthe des Menſchen könnte gerührt werden; ſondern der Geſetzgeber müßte an ſtatt zu ſtrafen, lauter Vortheile und Belohnungen an die Verbrecher verſchwenden. Möchte doch kein Regent auf die Bayliſche Meinung fallen: Daß das Uebel keine Gewalt habe bey einem Menſchen! Iſt irgend ein Satz dem Staate und der öffentlichen Sicherheit ſchädlich, ſo würde es gewiß dieſer ſeyn. Eine ſolche Lehre würde den Regenten ihren Scepter entreißen, ſie würde den Geſetzen ihre Gewalt, und den Gerichtſtühlen ihr Anſehen nehmen. Sie würde die algemeine Sicherheit aufheben, und um Kerker und Gefängniſſe zu erſparen, den Böſewichtern freye Hand geben. Alsdenn würden wir in den natürlichen Zuſtand zurückfallen, in den Zuſtand, da wir in einem beſtändigen Kriege leben, und das Recht demienigen zukommen würde, der an Kräften die übrigen übertreffe. Wir können uns freylich das Bild von einer Welt entwerfen, wo nichts als gutes und angenehmes wäre; und eben ſo können wir uns auch einen Menſch vorſtellen, der durch nichts als gutes und angenehmes gerührt werde, bey dem die Luſt zum Guten allein herrſche, und in allen Stücken den Abſcheu vor dem Uebel übertreffe. In der Einbildung iſt es ja möglich ſolche Bilder zu vereinigen, die an ſich ſtreitig und widerſprechend ſind. Es ſey auch ferne, daß ich ſolche Spiele der Einbildung für unnütze oder einem Philoſophen unanſtändig erklären wollte; ich wünſchte vielmehr, daß wir an ſtatt der meiſten Romanen einen ſolchen philoſophiſchen Roman hätten. Man würde durch die Vorſtellungen der verſchiedenen Möglichkeiten den Zuſammenhang und die Folgen der Dinge einſehen, und deſto deutlicher die große Weißheit und Symmetrie, die überall in der Welt hervorleuchtet, kennen lernen. Allein wir müſſen doch zugleich fleißig erinnern, daß es dennoch nur eine Erdichtung und eine Vorſtellung von einer eingebildeten und möglichen Welt iſt, die auf keiner Weiße mit der

würk-

würklichen Welt verglichen werden darf. Wer begreift nicht, wie wunderbar eine Welt ſeyn würde, darinnen lauter Bewegungsgründe zum Guten wären, und nichts, das uns gegen die Uebel verwahren könnte; darinnen ein ieder an nichts als an ſein Vergnügen und die Erhaltung ſeines Daſeyns dächte, ohne die Uebel verhüten zu können, die ihm einige Unluſt oder wohl gar ſeinen völligen Untergang droheten? Suppoſons pour un moment, ſagt der berühmte Verfaſſer der *Theorie des ſentimens agreables* Ch. XI p. 99, que la natúre ſe ſoit repoſée ſur eux (Mr. Bayle & quelques autres philoſophes attendris ſûr les maux du genre humain) de ce ſoin, & eſſayons de deviner quel eût été le plan de leur adminiſtration. Ils auroient apparement commencé par fermer l'entrée de l'univers à tous les ſentimens douloureux; nous n'euſſions rêçu que pour le plaiſir. Mais nôtre vie auroit eu alors le ſort de ces fleurs, qu'un même jour voit naître & mourir. La faim, la ſoif, le degoût, le froid, le chaud, la laſſitúde, aucune douleur ne nous auroit plus averti des maux preſens ou à venir; aucun frein ne nous auroit moderé dans l'uſage des plaiſirs; & la douleur n'eût été anéantie dans l'univers que pour faire place à la mort, qui pour détruire toutes les éſpeces d'animaux, ſe fût egalement armée contr'eux de leurs maux & de leurs biens --- Auroit - on redoublé dans une même proportion tous les plaiſirs, ceux des ſens, de l'eſprit, & du cœur? Mais il eût fallu ajouter auſſi dans la même proportion une nouvelle vivacité aux ſentimens douloureux. Il ne ſeroit pas moins pernicieux pour le genre humain d'acroitre le ſentiment du plaiſir ſans acroitre celui de la douleur, qu'il le ſeroit d'affoiblir le ſentiment de la douleur ſans affoiblir celui du plaiſir. Les deux differentes reformes produiroient le même effet, en affoibliſſant le frein, qui nous empêche de nous livrer à de mortels excès. Nachher beſchließt er mit den Worten: Ne re-

grettons donc point la reforme, qu'Epicure & Mſr. Bayle auroient voulu introduire dans les loix du ſentiment. Reconnoiſſons plûtôt, que la bonté de Dieu eſt telle, qu'il ſemble avoir prodigué toutes les ſortes de plaiſirs, & d'agremens, qui ont pû être marqués du ſceau de la ſageſſe. Laßt uns daher die Welt gebrauchen, ſo wie ſie iſt, ein Gemiſche von Gutem und Böſem, und mit uns ſelbſt zufrieden ſeyn, wie uns die Natur gebildet hat, die uns nicht allein eine Begierde zum Guten, ſondern auch einen Abſcheu vor dem Uebel beygelegt. Dieſe Verbindung des Guten und Böſen, der Zuneigung zu ienem, und der Abneigung von dieſem, iſt ein unauflößliches Band, das GOtt ſelbſt und die Natur geknüpft. Wir wollen daher keine von beyden beyſeite ſetzen, ſondern beyde, der göttlichen Abſicht gemäß, zur Beförderung ſeiner Ehre zu gebrauchen ſuchen.

Wir leben itzund in einer Welt, wo das Gute und Böſe geſammelt, und gleichſam an einer Kette an einander gebunden iſt; allein dieſe Verbindung wird nicht ewig dauern. Es wird geſchehen, wenn die Kette der gegenwärtigen Dinge zerriſſen, und die Welt eine neue Geſtalt bekommen wird, daß das Gute und Böſe getrennt, und gleichſam in zwey Haufen geworfen werden ſoll. Möchten wir indeſſen ſo glücklich ſeyn, daß wir das Gute und Böſe recht zu unterſcheiden lernten, damit wir niemals das Böſe wählen, noch das Gute verwerfen ſollten! Möchte das Ende aller Dinge gut ſeyn! Möchten ſich alle unſere Uebel zuletzt in Freuden verlieren, und der letzte Zug unſers Lebens uns zu dem Ziele hinführen, zu dem wir erſchaffen ſind!

Zugabe

Zugabe
zur Beantwortung einiger Einwendungen.

§ 33.

Ich muß noch zulezt einige Einwürfe beantworten. Der Seel. Herr Prof. Claproth in ſeiner Sammlung Juriſtiſch-philoſophiſch- und kritiſcher Abhandlungen im 4ten Stück No. IX macht die ganze gegenwärtige Frage zu einem Wortſtreite, und ſchneidet auf die Weiße den Knoten, an ſtatt ihn aufzulöſen. Nachdem er nämlich die Gründe von beyden Seiten angeführt hat, warum einige dafür halten, daß der Schmerz, andere, daß das Vergnügen einen Menſchen am ſtärkſten rühre; ſo macht er endlich den Schluß: pag. 159. daß die eine Parthey ſowohl recht habe, als die andere; keine aber von beyden völlig. Die Urſache, ſagt er, iſt, weil die Dinge in der Natur anders geordnet ſind, als es die obgedachten Partheyen vorſtellen. Frägt man, worinn denn dieſes beſtehe, ſo erklärt er ſich ferner folgendermaaßen: Unſer Vergnügen, ſagt er, iſt nichts anders, als die Empfindung, daß einem Mangel bey uns abgeholfen wird. Hieraus ſchließt er pag. 160: daß ein Vergnügen, wenn es uns rührt, und folglich iſt für uns ein Vergnügen, ſo erregt es zugleich die obgedachte Empfindung des Mangels, das iſt, den Schmerz, und das Misvergnügen. Wir fangen nun an nach dieſer Erlangung zu ſtreben. Woher kömmt dies Beſtreben? Man kann beydes antworten; das Vergnügen beweget uns, und auch das Misvergnügen. Jenes ſuchen wir zu erreichen, oder dauernd zu machen, und dies wollten wir vertreiben, und das alles zu einer Zeit, und durch einerley Beſtreben. Darauf ſucht er die Sache durch Exempel zu beſtätigen. Antonius,

Die Meinung des Hn. Prof. Claproths, daß die gegenwärtige Frage auf einen Wortſtreit hinauslaufe, wird unterſucht.

heißt es pag. 162. ſahe eigentlich zweene Abgründe, und beyden könnte er nicht zugleich entgehen; der eine war die Cleopatra, und der andere die Welt zu verlieren. Er ziehet die Cleopatra der Herrſchaft der Welt vor, das iſt, er ſtürzet ſich in den erſten. War es nun nicht die Furcht die Cleopatra zu beleidigen, die ihn zurückhielt dem Rathe des Herodis zu folgen. Er ſahe eine Welt voll Misvergnügens in der Ausführung dieſes Anſchlages. Man kann inzwiſchen mit eben dem Rechte behaupten, es ſey das Vergnügen, welches er in den Reizungen ſeiner Geliebten fand, das ihn davon zurückgehalten hat. Der Held (ſagt er weiter pag. 163) wagte ſich um des Vergnügens willen, das aus großen Thaten entſpringt, und man kann auch behaupten, er thue es, um das Misvergnügen loß zu werden, welches die unbefriedigte Ehrbegierde verurſacht. So weit habe ich bewieſen, ſchließt er nachher, daß es auf eins hinausläuft, man mag ſagen, der Menſch werde durch das Vergnügen getrieben, oder durch den Schmerz. Sie ſind als untrennbare Gefährten immer bey und hinter einander.

Ich will die Gründe, worauf der Herr Prof. Claproth ſeine Entſcheidung bauet, dahin ſtehen laſſen. Allein wenn er daraus folgert, daß die ganze Frage mit allem auf einen Wortſtreit hinauslauſe, ſo iſt ſeine Folgerung ohne Zweifel ungegründet. Ohne Widerrede verhält ſichs ſo, wie er annimmt, daß eben das Gut, das bey einem Menſchen Vergnügen erweckt, in ſo ferne er es genießt, oder ſich zum Genuß deſſelben Hoffnung machen kann, daß es wiederum ein Misvergnügen erwecken muß, wenn wir es nicht haben, oder wenn wirs verlieren. Es iſt auch gewiß, daß die Furcht, die der Menſch hat ein Gut nicht zu verlieren, eben ſo groß ſeyn müſſe, als das Vergnügen, das aus dem Beſitze deſſelben entſpringt. Folglich

lich wäre es in dem Falle unnütz zu fragen, ob die Furcht oder das Vergnügen die ſtärkſte Gewalt habe? Es wäre, als wenn man fragen wollte, ob eine Sache größer oder kleiner ſey, als ſie an ſich iſt? Allein wer ſieht nicht, daß ſich dieſe Einwendung nur auf dieienigen Uebel ſchickt, die eine Folge von dem Guten, und von unſerm eifrigen Beſtreben nach demſelben ſind; Denn wenn von demienigen Vergnügen und Misvergnügen die Rede iſt, welches aus verſchiedenen würklich guten und böſen Dingen entſteht; ſo läßt es ſich keinesweges mit dem Herrn Prof. Claproth ſagen, daß beydes auf eins hinauslaufe. Wenn man ſich einen deutlichen Begriff von dem ganzen Einwurfe des Herrn Profeſſors machen will, ſo wird man ſehen, daß dieſer geſchickte Mann die Sache nur auf einer, und zwar auf der unrechten Seite angeſehen hat. Denn ſeine Zweifel gehen auf ganz etwas anders, als das wovon hier die Frage iſt. Er ſetzt die Furcht oder das Misvergnügen, das uns der Mangel eines Vergnügens verurſacht, dem Vergnügen entgegen, welches wir aus dem Genuße eines Guts haben, das heißt, er ſetzt, eigentlich zu reden, nicht das Gute dem Böſen, ſondern das Gute dem Guten ſelbſt entgegen. Denn das Gute kann nach verſchiedenen Geſichtspunkten als gut, oder böſe angeſehen werden; Als gut, in ſo ferne es beſeſſen und genoſſen wird, als böſe, in ſo fern es verloren und vermiſſet wird. Im letzten Falle heißt es ein malum privativum, und weil es als ein Uebel angeſehen wird, ſo muß es nothwendig nach der Beſchaffenheit unſerer Natur, Unluſt und Misvergnügen in uns erwecken. Allein es iſt nicht die Art von Furcht und Misvergnügen; wovon in der gegenwärtigen Frage die Rede iſt. Hier iſt die Frage von dem Vergnügen und Misvergnügen, das aus dem was würklich gut und böſe iſt entſtehet, aus dem bono und malo poſitivo. Ich habe ſchon in dem dritten § dieſe Erinnerung gethan; denn ich hielte eben dieſe Einſchränkung für nöthig, weil das Gute und Böſe ſowohl privative, als poſitive gebraucht wird, und es leichtlich

einen Misverſtand und Wortzank verurſachen konnte, wenn man beyde Arten ohne Unterſchied einander entgegen-ſetzte.

Dieſe einzige Erinnerung könnte ſchon genug ſeyn, um des Hrn. Prof. Claproths Meinung zu widerlegen, daß es in der gegenwärtigen Frage nur um einen Wortſtreit zu thun iſt. Soll es ein Wortſtreit ſeyn, ſo muß man, ich weiß nicht was vorausſetzen, entweder daß gar kein Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen iſt, oder daß das eine durchgängig mit dem andern in Verbindung ſtehet, oder daß keine Graden des Guten und Böſen giebt, und daß eins eben ſo viel vermag bey dem Menſchen als das andere. Allein alle dieſe Sätze ſind ohne Widerrede offenbar falſch. 1) Oft iſt es zwar an dem, daß dieſelbige Sache in verſchiedenen Abſichten für gut oder böſe kann angeſehen werden. Das was an ſich gut iſt, wird, wenn wir es nicht mehr haben, in ſo ferne für böſe angeſehen, das Böſe hingegen, wenn es weggeräumet wird, für gut. In Rückſicht auf die Folgen geſchicht es auch oft, daß ein Gut für ein Uebel, und ein Uebel für ein Gut gehalten wird. So wird auch ein kleineres Gut in Vergleichung mit dem größern als ein Uebel, und ein geringeres Uebel in Vergleichung mit einem größern als ein Gut betrachtet. Auf die Weiße kann zwar, nach verſchiedenen Beziehungen, ein Gut zu einem Uebel, und ein Uebel wiederum zu einem Gut werden; allein folget daraus, daß gut und übel, wenn es überhaupt betrachtet wird, an ſich einerley iſt? Die Begriffe, die wir von Gutem und Böſem haben, ſind nicht allein ſehr ungleich und verſchieden, ſondern gar ſtreitig, und wer wollte ſagen, daß dieſer Unterſchied ungegründet wäre? 2) Freylich hängt das Gute mit dem Böſen, und das Böſe mit dem Guten zuſammen, allein doch nicht allemal; auch iſt dieſe Verbindung nicht in allen Fällen einerley; und da wo das Gute und Böſe unter einander gemiſcht und verſchiedentlich vertheilt iſt, wird es doch nicht umſonſt ſeyn können, weder überhaupt, noch in beſondern Fällen die Größe verſchiedener guten

ten und böſen Dinge, und ihren Einfluß auf den Menſchen zu unterſuchen. 3) Das Gute und Böſe hat verſchiedene Graden; man mag die eine Art gegen die andere halten, oder man mag in einer jeden Art verſchiedene gute und böſe Dinge mit einander vergleichen; ſo trift man überall mehr und weniger an. Wer hieran zweifeln wollte, den würde ich bitten, auf ſich ſelbſt aufmerkſam zu ſeyn, und ſeine eigene Erfahrung zu rathe zu ziehen. Iſt wohl iemand ſo unerfahren in der Welt, der nicht an ſich oder andern ſollte wahrgenommen haben, daß man oft ein Gut dem andern vorzieht, und ſich nicht weigert ein Gut lieber zu wählen, ob es gleich mit einigem Uebel vergeſellſchaftet iſt, als daß man eins mit dem andern verwerfen will? Dieſe unſere Art zu wählen iſt ein unleugbarer Beweiß, daß das Gute und Böſe weder an ſich, noch nach unſern Vorſtellungen, allemal einerley und von gleicher Größe iſt. Denn wäre das Gute und Böſe durchgängig von gleicher Größe, was würde denn den Ausſchlag bey dieſem Gleichgewichte machen können? Wir würden beſtändig zwiſchen Furcht und Hoffnung ſtehen bleiben, und dadurch außer Stand geſetzt werden, weder hoffen noch fürchten zu können. Sind alſo die guten und böſen Dinge ihrer Natur und den Graden nach unterſchieden; ſo muß auch die Luſt zum Guten und die Furcht vor dem Böſen verſchieden ſeyn. Denn man wird ia nicht läugnen können, daß nicht dieſe Neigungen einigen Grund in den Dingen außer uns haben, und ſich nach ihnen richten müſſen; und folglich wird es kein Wortſtreit, noch unnütze Unterſuchung ſeyn können, wenn man frägt, welche von beyden Neigungen das meiſte bey einem Menſchen vermag. Der Leſer wird vielleicht meinen Beweiß in einer ſo deutlichen Sache für überflüßig halten; und ich würde ihn ſelbſt dafür gehalten haben, wenn nicht ein ſo vernünftiger Mann als der Herr Prof. Claproth mir denſelben abgenöthigt hätte.

§ 34.

Erinnerungen wegen der Beurtheilung meiner Abhandlung, die in den Fortgeſetzten Nachrichten zu finden.

In dem 4ten Stücke des erſten Theils von den Fortgeſetzten Nachrichten von dem Zuſtande der Wiſſenſchaften und Künſte in den Königl. Däniſchen Reichen und Ländern *pag.* 322. findet ſich eine Recenſion meiner philoſophiſchen Betrachtungen über die Frage: Ob die Luſt zum Guten, oder der Abſcheu vor dem Uebel am meiſten vermag bey einem Menſchen? als eines Stücks des 7ten Theils von den Schriften der Kopenhagener Gelehrten Geſellſchaft; und zugleich einige Einwürfe wider dieſelben. Ehe ich mich aber an die Einwürfe mache, muß ich noch zuerſt erinnern, daß der Recenſente, indem er den Innhalt des 3ten Paragraphs meiner Abhandlung erzählt, eins oder das andere auf meine Rechnung ſchreibt, das ich aber gar nicht für das meinige erkenne:

„Es iſt auch überhaupt, ſagt er auf der 323 S., in der Welt „mehr Gutes als Böſes. Warum liebte man ſonſt dieſes Leben ſo „ſehr? Warum wäre der Tod fürchterlicher, als das fürchterlichſte? „La Mothe wird wenig Beyfall finden, wenn er ſich weigert ſein Le„ben noch einmal wieder anzufangen, auch bey denen nicht, die ohne „Hofnung eines neuen Lebens ſind. Das größte Elend dieſes Le„bens iſt, daß es ein Ende nimmt. Der Menſch will lieber un„glücklich, als gar nicht ſeyn; davon Gottſched im Bayliſchen „Wörterbuche ein lebhaftes Beyſpiel aus Zinkgräfs Apophtegm. an„führet.„ (a)

Erſtlich

(a) Was er hier ſagt, muß man nothwendig für meine Worte anſehen, weil er es in die Recenſion von meiner Abhandlung mit hineinbringt. Das hingegen was dem Journaliſten gehört, nämlich ſeine Einwürfe und gelehrten Erinnerungen haben als Anmerkungen einen Platz unter dem Texte für ſich bekommen, und der Leſer wird zu demſelben durch einige Sternchen hingewieſen.

Erſtlich, wenn er ſagt: **Warum liebte man ſonſt dieſes Leben ſo ſehr?** ſo hat er zwar ſoweit meinen Sinn getroffen. Allein was er ferner hinzuſetzt: **Warum wäre der Tod fürchterlicher, als das fürchterlichſte? das größte Elend dieſes Lebens iſt, daß es ein Ende nimmt** ꝛc., ob es gleich artig genug klingt, und in einer Declamation, wo man mehrere Freyheit hat mit Worten zu ſpielen, nicht übel ſtehen würde; ſo hätte ich doch gar gern geſehen, daß der Recenſente an dieſem Orte lieber ſeine Beredſamkeit erſparen wollen, als daß er die Sache übertrieben, und dem Beweiße dadurch einen Theil ſeiner Bündigkeit und Stärke genommen hat. Denn in philoſophiſchen Sachen kömmt es nicht ſowohl auf ſchöne und prächtige, als auf richtige und genaue Ausdrücke und Redensarten an, damit nicht die Wahrheit und Gründlichkeit etwas durch eine unbändige Luſt zum Auspuzen der Gedanken verliere. Mir deucht daher, daß es beſſer geweſen wäre, wenn der gute Mann die Sachen bey ihrem wahren Namen genannt hätte, als daß er ſie überall zu übertreiben ſucht. Es iſt ihm nicht genug, den Beweiß von dem Verlangen nach dem Leben herzuhohlen; er muß noch hinzuſetzen, **die Furcht vor dem Tode:** Nicht genug, daß die Furcht vor dem Tode groß ſey, ſondern der Tod muß noch **fürchterlicher** ſeyn, als **das fürchterlichſte** (b.) Nicht genug, daß das Ende des Lebens als

(b) Es iſt bekannt, daß die Furcht vor dem Verluſte des Lebens, und die Furcht vor dem Tode nicht allemal einerley iſt. Das letzte begreift etwas mehr in ſich, als das erſtere. Es kann iemand ſeines Lebens überdrüſſig ſeyn, und ſich nach ſeinem Ende ſehnen, und dennoch den Tod ſcheuen. Je ne crains point la mort, ſoll *Guido Patin* geſagt haben, mais l'appareil m'en fait peur. Dieſe Furcht vor dem Tode dient keineswegs zum Beweiße, daß es mehrere Freuden als Uebel in der Welt giebt, und es iſt mir auch niemals in den Sinn gekommen, mich dieſes Beweißes zu bedienen. Dennoch hat der Leſer Ur-

als ein Uebel angeſehen wird, ſondern es muß zugleich **das größte Elend dieſes Lebens** ſeyn. Nicht genug, daß der Menſch ungern aufhören will zu leben; ſondern dieſe Liebe für das Leben muß ſoweit gehen, **daß er lieber unglücklich leben, als gar nicht leben will.** Doch! ich hätte mich gern in dem übrigen finden ſollen, wenn nur das letzte nicht hinzugekommen wäre. Denn daß der Menſch lieber unglücklich ſeyn, als gar nicht ſeyn wollte, iſt etwas das ich weder geſagt, noch geglaubt habe. Auch iſt dies nicht die Abſicht von der aus den Zinkgräfiſchen Apopht. angeführten Geſchichte. Denn dieſe ſtellt nicht einen Unglücklichen vor, ſondern einen, der entweder würklich in guten Umſtänden gelebt, oder der doch wenigſtens mit den Umſtänden zufrieden geweſen, darinn ihn das Schickſal geſetzt hat; denn in dem Falle muß es heißen: Felix eſt, qui ſe felicem putat. Alles was ich geſagt habe, iſt dieſes: „ich glaubte nicht, „daß auch unter denen, die keine Hofnung eines beſſern Lebens nach „dieſem hätten, viele den Gedanken des la Mothe le Vayer bey„pflichten ſollten, welcher ſagt, daß, wenn es in ſeiner Wahl ſtünde, „ſein Leben von vorn anzufangen, und aufs neue in die Welt hin„einzugehen, er es nicht unter den Bedingungen verlangte, daß er „dasienige wieder erdulden ſollte, was ihm die Vorſehung ſchon auf„gelegt hatte.„ Ich will damit ſagen, daß die Liebe des Menſchen zu dem gegenwärtigen Leben ſo groß iſt*, daß, wenn die Ausſicht in eine künftige Welt bey Seite geſetzt wird, die meiſten vermuthlich lieber ihr Leben von vorne anfangen würden, als daß ſie ſterben, und durch den Tod vernichtet werden wollten. Das Lehrgebäude

ſache dies von mir zu glauben, wenn er aus dem Berichte des Journaliſten ſieht, daß außer dem Beweiße aus der Liebe zum Leben, noch ein anderer aus der Furcht vor dem Tode hergenommen, und daß derſelbe ſo ſehr übertrieben wird. Ein bündiger Beweiß darf weder zu viel, noch zu wenig beweißen; man kann ſonſt, wenn man zu viel beweißt, Gefahr laufen gar nichts zu beweißen.

gebäude des Chriſten gebietet ihm das gegenwärtige Leben mit andern Augen anzuſehen, als der große Hauſe der Menſchen. Daher habe ich mich hauptſächlich auf diejenigen berufen, die keine Hofnung eines Lebens nach dieſem haben, und folglich das Leben nur um der zeitlichen Vortheile willen lieben.

Ich führe alſo die Liebe zum Leben als einen Beweiß an, daß mehr Vergnügen, als Uebel in der Welt ſeyn müſſe. Denn ein Menſch, der das Uebel in der Welt für größer hält, als das Gute, kann natürlicherweiße kein Vergnügen an dem Leben finden, weil es unſere Natur mit ſich bringt, daß wir das was wir verlangen, als gut verlangen. Da es nun ſcheint, daß der Journaliſte dieſes eingeſehen hat, weil er ſelbſt zum Beweiße, daß es mehr Gutes auf der Welt gebe, als Böſes, frägt: **Warum liebte man ſonſt dieſes Leben ſo ſehr?** So weiß ich nicht, was ihn mag bewogen haben mir den Gedanken aufzubürden: Daß der Menſch lieber unglücklich leben, als gar nicht gebohren ſeyn wollte. Es iſt ja ein großer Unterſchied unter dem Leben oder dem Daſeyn, wenn es in abſtracto, wie man in den Schulen redt, betrachtet wird, und dem Leben eines Menſchen mit allen ſeinen Umſtänden betrachtet. Alſo kann dieſe doppelte Betrachtung nicht als gleichgeltend angeſehen, noch verwechſelt werden, und es folgt nicht, daß der Menſch eine gleiche Liebe für beydes hat. Wenn ich von einem Menſchen rede, dem es erlaubt wäre, ſein Leben unter den Bedingungen ſeines vorigen Schickſaals von vorne anzufangen, wenn ich mich auf das Exempel des Vayers berufe, der nicht verlangt aufs neue in die Welt zu kommen, und zwar, weil er ſein voriges Leben mehr für unglücklich, als glücklich ſchäzt; Sollte ich denn nicht deutlich genug angezeigt haben, daß ich nicht auf das bloße Daſeyn geſehen, ſondern das Leben mit allem was uns in dem Leben begegnet, verſtanden habe? Ja, ich bin von dieſer Meinung ſo weit entfernet, daß ich vielmehr glaube, ſie ſtreite offenbar wider die menſchliche Natur, weil ich mir

nicht vorſtellen kann, daß der Menſch eine ſo reine und uneigennützige Liebe zum Leben haben ſollte, daß er bloß leben möchte um zu leben, auch wenn er am allerelendeſten lebte. In dem bekannten Streite, ob die Liebe zu GOtt ganz rein und uneigennützig ſeyn müßte, haben die Vernünftigſten dafür gehalten, daß eine ſolche Liebe ein Hirngeſpinſt wäre, und an ſich etwas unnatürliches; eben das meine ich wird noch eher von der Liebe des Menſchen zum Leben können geſagt werden. Der gute Mann hat vielleicht gemeint, daß dieſe wichtige Sache hätte weitläuftiger ausgeführt werden müſſen, und daß ich nicht recht gewußt hätte, mir alle Vortheile zu Nutze zu ziehen; daher hat er in der Recenſion durch ſeine Zuſätze dieſem Mangel abhelfen wollen. Allein er wird es nicht bemerkt haben, daß ich mir ſelbſt hätte zuwider ſeyn müſſen, wenn ich dieſe verſchiedene Beweiße hätte verbinden wollen, wie er es in der Recenſion gethan. Denn was ich anführe, wird als ein Beweis gebraucht, daß in der Welt mehr Gutes als Böſes iſt; allein wenn es ſo iſt, wie der Journaliſte annimmt, daß der Menſch lieber unglücklich, als gar nicht ſeyn will, ſo iſt es nicht die Betrachtung des Guten und Böſen in der Welt, und die darüber angeſtellte Balance-Rechnung, die dem Menſchen das Leben angenehm macht, ſondern die Liebe für das bloße Daſeyn; und mithin kann auch die Liebe für das Leben zu keinem Beweiße dienen, daß das Gute in der Welt das Böſe übertreffe. So viel von der Recenſion.

§ 35.

Erſter Einwurf auf d. 323 S.

Der erſte Einwurf in den Fortgeſetzten Nachrichten, wird beantwortet.

„Wann man gewiß wüßte, nach dieſem Leben wäre kein neues „zu hoffen, möchte endlich wohl mancher mit dem franzöſiſchen Rich„ter wünſchen nicht gebohren zu ſeyn. Denn die gräsliche Erinne„rung der bevorſtehenden Vernichtung würde das gegenwärtige Leben „zur Hölle machen.„

Was

Was ich hiebey zu erinnern habe, betrift nicht ſowohl ſeinen Satz an ſich, als den Beweiß, worauf er gebauet iſt. Denn in Abſicht auf das erſtere ſind unſere Gedanken nicht ſo ſtreitig, auch der Streit nicht ſo wichtig, daß ich es deswegen ſollte der Mühe werth achten, etwas zu meiner Vertheidigung zu ſagen, ſondern ich will dem Journaliſten gern ſeine Meinung unbefochten laſſen. Es wird doch keiner von uns behaupten, daß alle Menſchen in dieſem Stück mehr als in allen übrigen, einerley Gedanken und Geſinnungen haben ſollten. Es kömmt alſo nur auf die Anzahl an. Ich glaube, daß unter denen, die kein Leben nach dieſem hoffen, nur wenige ſeyn würden, die, wenn es bey ihnen ſtünde, mit dem la Mothe Vayer wünſchen ſollten, lieber vernichtet zu werden, als ihr voriges Leben noch einmal anzufangen. Der Journaliſt hingegen glaubt, daß **mancher** mit dem franzöſiſchen Dichter wünſchen würde, daß er nie gebohren wäre. Ja, er ſetzt noch die Einſchränkung hinzu: **Wenn er gewiß wüßte, daß kein neues Leben nach dieſem zu hoffen wäre.** Wer ſieht nicht aus dieſem, wie wenig das iſt, darinnen wir von einander abgehen? Sollten wohl diejenigen, die kein beſſeres Leben nach dieſem glauben, eine ſo große Anzahl ausmachen, daß nicht durch **mancher** nur ſehr wenige könnten verſtanden werden. Diejenigen, ſage ich, die ein beſſeres Leben **glauben**; denn man wird doch von niemanden ſagen können, daß er es mit Gewißheit weiß. Allein warum, möchte ich fragen, ſollte wohl mancher wünſchen niemals gebohren zu ſeyn, da doch die Liebe zum Leben und Daſeyn ſo algemein und natürlich bey allen Menſchen iſt? Iſt die Betrachtung der vielen Uebel in der Welt die Urſache daran? Wird es von denen geſagt, die nichts als was würklich gut iſt, für gut, und alles Scheingut für Uebel anſehen? Wie? oder wird die Tugend vielleicht nicht genug belohnt, noch die Sünden nach Verdienſt beſtrafet? Oder ſind es Menſchen von der Gemüthsart, daß ſie ihr Schickſaal immer auf der ſchlimmſten Seite anſehen? Nein, von dem allen nichts; nur

dies iſt die Urſache: weil die grauſame Erinnerung einer bevorſtehenden Vernichtung das gegenwärtige Leben zu einer Hölle machen würde.

Da ſeyn, oder nicht da ſeyn kann für ſich weder glückſelig, noch unglückſelig machen. Sondern unſer Glück oder Unglück hängt von den Umſtänden ab, darinnen wir leben, und von der Vorſtellung, die wir uns davon machen. Freylich ſetzt unſere Glückſeligkeit unſer Daſeyn voraus. Durch die Geburt wird uns eine Thüre geöffnet, entweder zur Freude, oder zum Trübſaale; aber keins von beyden iſt eine nothwendige Folge unſers Daſeyns. Laßt uns einmal den Elenden fragen, ob es ihm ein Troſt in ſeinem Elende iſt, daß er aus nichts zu etwas geworden iſt? Iſt es nicht glaublicher, daß er ſein Daſeyn und deſſen Fortdauerung für eine Unglückſeligkeit hält; denn es gilt hier, was von den Verdammten geſagt wird: Infelices quia immortales. Wenn alſo das Daſeyn für ſich kein Glück iſt, was wird denn dem Menſchen ſeine Vernichtung ſo erſchrecklich machen können, daß die bloße Vorſtellung derſelben ihm eine Hölle ſeyn könnte? Eins von beyden muß doch wahr ſeyn: Entweder hält der Menſch den ganzen Umfang ſeines Lebens für etwas gutes, oder für etwas böſes. Hält er ihn für etwas gutes, warum ſollte er ſeine Geburt verwünſchen? Es pflegt ja doch der Menſch lieber ein Glück wünſchen, als gar keines. Hält er ihn aber für etwas böſes, warum ſollte er ſeine Vernichtung ſo ſehr ſcheuen, da ſie ſeinem Elende ein Ende macht? Ich kann daher nicht glauben, daß der Journaliſte ſowohl einen Philoſophen hier hat abgeben wollen, als einen Redner; denn das bloße Andenken der bevorſtehenden Vernichtung mit ſo ſchrecklichen Farben abzuſchildern, daß es allein vermögend wäre, das Leben der Menſchen zu einer Hölle zu machen, das heißt gewiß die Sache übertreiben. Zwar verliert der Menſch, wenn er vernichtet wird, die Freuden dieſes Lebens; allein er wird zugleich von den Qwaalen deſſelben befreyet. Wenn er alſo das Leben für ſein Unglück anſieht, hat er denn nicht Urſache ſich über ſeine

Vernichtung zu erfreuen; an ſtatt daß er ſie ſo fürchterlich, als das fürchterlichſte anſehen ſollte? So ſchrecklich ſich der Menſch auf der einen Seite ſeine Vernichtung vorſtellt, ſo angenehm muß ihm auf der andern Seite ſein Daſeyn ſeyn. Eins folget aus dem andern; denn weil der Begrif von einer Vernichtung bloß verneinend iſt, und nichts in ſich faßt, als die bloße Aufhebung des Daſeyns; ſo läßt ſich auch keine andere Urſache angeben, warum die Vorſtellung von einer Vernichtung ſo ſchrecklich ſeyn ſollte; als weil wir dadurch des größten Guts, nämlich des Daſeyns, beraubt werden. Wenn nun das bloße Daſeyn für ein ſo großes Gut gehalten wird, was wird denn einen Menſchen bewegen können, daß er ſeine Geburt verwünſchen ſollte, ob er gleich glaubt, daß ihn der Tod in ein Nichts verwandlen wird? Kömmt es wohl mit den gewöhnlichen Geſinnungen des Menſchen überein, daß er ein anſehnliches Gut verwerfen ſollte, weil er es doch einmal verlieren muß; zumalen wenn er es nicht eher verliert, als zu einer Zeit, da er ſeinen Gedanken nach, nicht mehr da iſt, und folglich den Verluſt nicht fühlen kann? Sollte uns nicht auch das Beyſpiel der Deiſten eben dies belehren können? denn ihr Leben wird ihnen doch zu keiner Hölle, ob ſie gleich glauben, daß ſie der Tod vernichten wird, und keine Hofnung eines beſſern Lebens haben.

§ 36.

Der zweyte Einwurf auf d. 324 S.

Der zweyte Einwurf wird beantwortet.

„Wenn wir nicht irren, iſt die Urſache nicht ſo wohl in einer „beſondern von GOtt eingepflanzten Beſchaffenheit der Seele, als vielmehr in der algemeinen Natur der Dinge zu ſuchen; denn es iſt „unmöglich, daß Freude widrig, oder Leid angenehm, oder beyde gleichgültig wären.„

Es ſoll vermuthlich die 4te Abtheilung meiner Betrachtungen ſeyn, dagegen dieſer Einwurf gerichtet iſt. Denn es wird auf die Stelle in der Recenſion hingewieſen, wo der Journaliſt den Beweiß erzählt, den

ich

ich aus den göttlichen Abſichten genommen habe. Ich habe an dem nämlichen Orte wider Baylen beweißen wollen, daß die Luſt zum Guten nicht größer ſey, als die Furcht vor dem Uebel; und zwar habe ich den Beweiß aus den göttlichen Abſichten, die ſich in der Bildung unſerer Natur entdecken, hergenommen, weil es eben ſo nöthig zu unſerer Glückſeligkeit war, das Böſe zu hindern, als das Gute zu befördern. Dieſer Beweiß nun iſt nach den Gedanken des Journaliſten nicht ſo gar richtig, daß er nicht einige Verbeſſerung nöthig hätte. Daß er ſich aus Eifer für die Wahrheit, wie ich vermuthen will, die Mühe gegeben hat den wahren Grund zu erforſchen, darinn iſt ſeine Abſicht zu loben:

Felix qui potuit rerum cognoſcere cauſas.

Allein warum hat er nicht auch die Güte gehabt, ſich ſo deutlich zu erklären, daß der Leſer durch ſeine Einſicht erleuchtet, den einzigen wahren Beweiß in dieſer Sache hätte erfahren können? Wer iemanden meiſtern will, der ſollte es doch deutlich zu machen ſuchen, was es iſt, worinn er ihn meiſtern will, und wie es müßte beſſer gemacht ſeyn! Wozu nützet ſonſt ſein Beweiß? Wie gern hätte ich gewünſcht, daß dies geſchehen wäre! Er hätte mir dadurch viele Mühe erſparen können. Ich weiß, daß es die Pflicht eines Schriftſtellers iſt, in Streitſchriften billig gegen ſeinen Gegner zu ſeyn, ihm keinen Gedanken aufzudrängen, den er nicht würklich hat, und wo es zweifelhaft iſt, ſeine Worte aufs beſte und gelindeſte auszulegen. Allein wie ſchwer iſt es nicht, hierinnen ſeiner Pflicht nachzukommen, wenn man nicht weiß, noch wiſſen kann, was der Gegner ſagen will? Nichts deſto weniger habe ich mich nach dieſem Geſetze, ſo viel als möglich gerichtet. Ich habe mich mit wahrſcheinlichen Vermuthungen, ſo gut als ich gekonnt, durchgeholfen, und aus Furcht, ihm auf irgend einer Weiße Unrecht zu thun, habe ich ſeinen Einwurf von verſchiedenen Seiten angeſehen und beurtheilet. Möchte ich noch bey alle dem ſeine wahre Meinung ausgefunden haben!

Wo wir nicht irren (heißt es), iſt die Urſache nicht ſo wohl in einer beſondern von GOtt eingepflanzten Beſchaffenheit der Seele. Soll die Meinung ſeyn: daß die Urſache, warum die Furcht vor dem Uebel den Menſchen eben ſo ſtark, als die Luſt zum Guten rühre, gar nicht in der Beſchaffenheit unſerer Seele müſſe geſucht werden? Das darf ich doch nicht annehmen; denn er ſagt nur: **nicht ſo wohl.** Ich wollte auch ſonſt ungern von ihm glauben, daß er alle Beweiße verwerfen ſollte, welche aus der natürlichen Beſchaffenheit der Seele zur Erklärung des Willens und ſeiner Art zu handlen, hergenommen werden. Und zwar um ſo viel weniger, weil ich den von dem Journaliſten ſelbſt geführten Beweiß nicht anders begreifen kann, als daß er auf eben daſſelbe hinauslaufe.

Dennoch behauptet er, daß der Beweiß, den ich aus der Beſchaffenheit der Seele genommen, nicht der wahre ſey. Denn die Urſache, ſagt er, iſt nicht ſowohl in einer beſondern von GOtt eingepflanzten Beſchaffenheit der Seele zu ſuchen. Wo müßte ſie denn eher geſucht werden? möchte ich fragen. Es hat dem Journaliſten nicht gefallen, die Sache ſo genau auszumachen. Allein ſo lange er es nicht beſtimmt hat, kann der Leſer auch nicht wiſſen, worauf eigentlich ſein Verweiß gehen ſoll. In ſo weit wir durch Hülfe der Erfarung die Natur unſerer Seele erkennen können, glaube ich auch gewiß, daß ſie uns von GOtt eingepflanzet iſt. Was wird der Journaliſte hieran auszuſetzen haben? So wenig er läugnen kann, daß unſere Seele der Natur und dem Weſen nach ihren Urſprung von GOtt habe, ſo wenig, denke ich auch, wird er den großen und kräftigen Beweiß verwerfen können, den man aus den weißen Abſichten GOttes bey der Erſchaffung der Dinge nimmt. Sollte es ihm nicht aus der natürlichen Gotteslehre bekannt ſeyn, daß die Nutzen, die aus der Natur und dem Weſen der erſchaffenen Dinge fließen, für göttliche Abſichten müſſen angeſehen werden? Er ſagt,

daß ich der Seele eine beſondere Beſchaffenheit beylege. Was will er aber damit ſagen? Sieht er nicht aus den Beweißen, die ich gebraucht, ſowohl als aus den Schlüſſen, welche ich aus denſelben gezogen habe, daß ich es als eine Folge von der algemeinen Art zu handlen des Willens anſehe, daß er keine vorzügliche Neigung zum Guten oder zum Böſen hat, ſondern daß er überhaupt zu dem einen eben ſo genigt iſt, als zu dem andern. Der ganze fünfte Paragraph ſagt dieſes. Was hat er denn für Recht gehabt mir Schuld zu geben, daß ich der Seele eine beſondere Beſchaffenheit beylege? Ich weiß nicht, ob ſich der gute Mann eingebildet hat, daß ich der Seele, außer den beyden Vermögen, die ſie hat, ſich eine Sache vorzuſtellen, und dieſelbe zu begehren oder zu verabſcheuen, noch eine beſondere Fähigkeit beygelegt habe, und daß er mich deswegen hat unterrichten wollen, daß ich es bey der algemeinen Beſchaffenheit der Seele hätte ſollen bewenden laſſen. Wenn es ſo iſt, ſo weiß ich nicht, was ihn auf dieſen Gedanken mag gebracht haben. Weil er doch ſeinen Einwurf hauptſächlich wider den 4ten Paragraph gerichtet hat, ſo habe ich gedacht, daß vielleicht etwas dort wäre, was ihn auf die Gedanken von einer beſondern Beſchaffenheit der Seele könnte gebracht haben. Ich habe geſagt: **es wäre nöthig zur Beförderung unſerer Glückſeligkeit, daß ein Gefühl von dem Böſen, ſowohl als von dem Guten unſerer Natur eingepflanzt würde.** Vielleicht mag das Wort **Gefühl** dem Journaliſten einen unrichtigen Begrif beygebracht haben. Ich muß alſo erinnern, daß ich damit auf die ſinnlichen Vorſtellungen abziele, die allemal mit dem Gefühle der äußern Dinge verknüpft ſind. Denn dieſes Gefühl iſt der erſte Grund der angenehmen oder unangenehmen Vorſtellungen, und dieſe Vorſtellungen wiederum der Grund unſers Verlangens oder Verabſcheuens. Ich will ſo viel ſagen, daß es zu der weißen Abſicht des Schöpfers nöthig war, die Seele ſo-

wohl

wohl als den Körper ſo zu bilden, daß wir gegen die äußeren Dinge, welche in einiger Verbindung mit unſerer Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit ſtehen, nicht fühlloß wären. Daher wie er den Körper dergeſtalt gebildet hat, daß er durch Hülfe der Nerven von den ſinnlichen Dingen außer uns könnte gerührt und bewegt werden, alſo hat er auch der Seele das Vermögen gegeben, daß ſie die in dem Körper vorgehende Veränderungen fühlen und wahrnehmen kann; wodurch ſie ſich entweder angenehme oder unangenehme Vorſtellungen macht, die den Willen wiederum antreiben, daß er eine Sache begehre oder verwerfe. Iſt wohl in dieſen Gedanken etwas beſonderes? Und habe ich nicht genug allem Mißverſtändniße vorzubeugen geſucht, wenn ich noch zuletzt hinzuſetze: **daß ich dadurch nur habe ſagen wolleu, daß wir eben ſowohl einen Abſcheu vor dem Uebel, als eine Neigung zum Guten haben müßten?**

Vielleicht, habe ich weiter gedacht, daß das Wort Gewalt in der im 4ten Paragraph vorgetragenen Frage: Ob nach dem göttlichen Endzwecke die Neigung zum Guten, oder die Abneigung von dem Uebel die meiſte Gewalt und Stärke bey dem Menſchen haben müßte? vielleicht, ſage ich, daß das Wort **Gewalt** den guten Mann irre gemacht. Allein er wird doch wohl haben merken können, daß ich die Frage nach der Denkungsart dererienigen vorgetragen habe, die da meynen, daß eine von den Neigungen des Willens mehrere Gewalt habe, mithin den Willen ſtärker rühre als die andere; ſo wie die Bewegungskräfte in den Körpern nicht von gleicher Gewalt ſind. Sollte hieraus folgen, welches ich doch nicht ſehe, daß der Seele eine beſondere Beſchaffenheit müßte zugeſchrieben werden, ſo kann man mir doch dieſe Folgerung mit keinem Rechte aufbürden, der ich ſelbſt eine ſolche beſondere Kraft geläugnet habe. Ich ſollte aber nicht glauben, daß das Wort Trieb, welches zuweilen

len gebraucht wird, die gewaltige Zuneigung anzudeuten, die wir von Natur zu allen Dingen haben, welche zu unſerer Erhaltung dienen, und eben das iſt, was wir gemeiniglich ſtimulum naturalem nennen, den Journaliſten ſollte verführt haben. Denn wie dergleichen Triebe nur darinnen von den übrigen Neigungen des Willens unterſchieden ſind, daß ſie gewaltiger ſind, ob ſie gleich denſelben Geſetzen im Begehren oder Verabſcheuen unterworfen, als der Wille überhaupt, ſo können ſie auch keine beſondere Beſchaffenheit der Seele ausmachen. Uebrigens habe ich mich überall, ſo weit es die Materie erlaubt, aufs deutlichſte zu erklären geſucht, daß ich alſo nicht wiſſen kann, wodurch der Journaliſt auf den unrichtigen Begrif von meinen Gedanken mag gefallen ſeyn.

Frägt man weiter, wo denn der Journaliſt die wahre Urſache will geſucht haben, ſo ſieht man, daß er mit einer beſondern Beſchaffenheit der Seele nichts will zu thun haben, ſondern ſich bloß zu der algemeinen Natur der Dinge hält. Allein was ſind es denn für Dinge? wenn ich fragen darf. Aus dem Gegenſatze, den er zwiſchen einer beſondern Beſchaffenheit der Seele, und der algemeinen Natur der Dinge macht, erſieht man zwar, daß der Journaliſt die Urſache, warum der Wille überhaupt gleich genug iſt zur Freude und zur Furcht, anderswo will geſucht wiſſen, als in der Seele und einer Beſchaffenheit derſelben. Wenn man doch nur zugleich wüßte, was es wäre, das der gegenwärtigen Sache einen völligen Ausſchlag geben könnte. Denn wenn er ſich auf die algemeine Natur der Dinge beruft, ſo iſt dieſe Urſache ſo unbeſtimmt, und führet die Gedanken des Leſers ſo weit herum, daß er nicht ohne Mühe was gewiſſes ausfinden kann, um darauf ſeine Aufmerkſamkeit zu richten. Ich weiß nicht, ob er ſeine Gedanken nachher äuſſert, wenn er ſich auf das Vergnügen und den Schmerz beruft. Wenn das iſt, ſo ſcheint die algemeine Natur der Dinge zuletzt

auf

auf eben daſſelbe hinauszulaufen, als die beſondere Beſchaffenheit der Seele.

Vielleicht, habe ich endlich gedacht, iſt Guts und Böſes die Dinge, die er in Gedanken hat. Vielleicht will er ſagen, daß ich, um zu beweißen, daß die Menſchen eben ſo wohl durch das Verlangen nach dem Guten als durch die Furcht vor dem Böſen gerührt werden, nicht ſowohl auf die natürliche Neigungen unſerer Seele, als auf die Natur der guten und böſen Dinge außer uns, und der daher entſtehenden Eindrücke derſelben auf uns, hätte ſehen ſollen. Es iſt auch gewiß, daß die Neigungen des Willens gewiſſe Dinge außer uns vorausſetzen, die entweder würklich gut und böſe ſind, oder es doch zu ſeyn ſcheinen. Es kann niemand das Verlangen oder den Abſcheu nennen, ohne zugleich anzudeuten, daß etwas verlangt oder verabſcheuet wird. Noch mehr, die Urſache, warum bald das Gute und bald das Böſe am meiſten rührt, iſt zum theil in der Beſchaffenheit der äußern Dinge zu ſuchen, in ſo ferne dieſelben einige Verbindung mit unſerer Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit haben. Denn es iſt die Natur unſers Willens, daß er nichts begehre oder verwerfe, ohne zugleich auf die Beſchaffenheit einer gewiſſen Sache zu ſehen, es mag nun unſer Urtheil von der Sache gegründet, oder ungegründet ſeyn. Allein wer deswegen glauben wollte, daß die Urſache, warum wir eben ſo geneigt ſind, das Böſe zu verwerfen, als das Gute zu begehren, bloß oder doch hauptſächlich in der Natur der guten und böſen Dinge, ohne Abſicht auf einige Beſchaffenheit der Seele zu ſuchen wäre, der würde ſich gewiß irren. Die Dinge werden ja eben in Abſicht auf uns, oder in ſo weit ſie mit unſerer Natur und unſerm Zuſtande in Verbindung ſtehen, und alſo von uns begehret oder verabſcheuet werden, gute oder böſe genannt. Und ob wir gleich, wenn wir begehren und verabſcheuen, die Beſchaffenheit der Dinge nothwendig vor Augen haben müſſen; ſo folgt doch nicht,

daß die Dinge außer uns eine ſo vollkommne Herrſchaft über unſer Gemüthe haben, daß wir nothwendig alles begehren müſſen, was an ſich gut iſt, oder alles verwerfen, was an ſich böſe iſt; ſondern wir behalten überall einen freyen Willen, und unſere Wahl wird von unſerer Erkenntniß gelenkt. Alſo iſt nicht bloß die Sache, die wir begehren oder verabſcheuen, der einzige Grund unſerer Verlangen, ſondern es kömmt hauptſächlich auf die natürliche Beſchaffenheit der Seele an. Man kann hieran um ſo viel weniger zweifeln, weil man weiß, daß eine Sache nicht von allen mit gleichen Augen angeſehen wird, und bey allen nicht einen gleichen Eindruck macht. Wir wollen ſetzen, daß ein Naturkündiger lehret: die Urſache von dem verſchiedenen Geſchmacke der Menſchen müſſe in der beſondern Beſchaffenheit des Körpers, und hauptſächlich derer Nerven und Theile, die an die Zunge rühren, geſucht werden. Wir wollen aber zugleich ſetzen, daß ein Journaliſte, um etwas dawider ſagen zu können, dieſe Erinnerung dabey mache: daß die Urſache nicht ſowohl in der Natur und Beſchaffenheit des Körpers, als vielmehr in den äußeren Dingen müſſe geſucht werden: Was würde wohl ein vernünftiger Leſer von einem ſolchen Einwurfe urtheilen? Es wird wohl niemand leugnen, daß nicht bey dem Verlangen unſerer Seele ſowohl als bey den Empfindungen des Körpers, vieles auf die Dinge außer uns ankömmt, allein die Hauptſache wird doch immer bey den einen von der Beſchaffenheit der Seele, bey den andern von der Beſchaffenheit des Körpers abhangen. Doch! ich glaube noch nicht, daß ich den wahren Sinn des Journaliſten getroffen habe; denn es ſchickt ſich weder, wie es ſcheint, zu der Redensart, die er gebraucht, wenn er ſich auf die algemeine Natur der Dinge beruft, noch zu der Urſache, die er hinzuſetzt. Er iſt ſo beſcheiden, daß er nicht will die Sache bloß auf ſeinen Ausſpruch ankommen laſſen; ſondern er verlangt Beweiß. Und der Beweiß ſoll dieſer ſeyn: **Denn es iſt unmög-**

möglich, daß Freude widrig oder Leid angenehm, oder beyde gleichgültig wären.

Die letzten Worte: **oder beyde gleichgültig**, ſcheinen nur der Deutlichkeit willen hinzugekommen zu ſeyn. Sollte dieſe Gleichgültigkeit auf den Eindruck gehen, den das Gute und Böſe bey einem Menſchen hat, ſo müßte es ſcheinen, als wenn der Journaliſte eben das annähme, was zu erweißen wäre. Doch, ich glaube eher, daß der gute Mann eine Gleichgültigkeit im Begehren und Verabſcheuen vor Augen gehabt. Er will vermuthlich ſagen, daß es unmöglich ſey, daß unſer Wille ſo neutral und gleichgültig gegen das Gute und Böſe ſeyn könnte, daß wir eben ſowohl das Gute verabſcheuen, als lieben, oder eben ſowohl ein Vergnügen an dem Böſen, als ein Misvergnügen finden könnten. Allein hätte ers nicht können bey dem, was er erſt ſagt, bewenden laſſen? Wer da weiß, daß es unmöglich, daß Freude widrig oder Leid angenehm ſeyn kann, der braucht, denke ich, nicht viele Scharfſinnigkeit, um den Schluß herauszubringen, daß ein Menſch, wenn er vom Guten oder Böſen gerührt werde, unmöglich gegen die Freude oder den Schmerz gleichgültig ſeyn könne. Uebrigens kann ich den Journaliſten, wenn er ſagt, daß keine Freude widrig, noch Leid angenehm ſeyn könne, anders nicht verſtehen, als daß er uns nur dieſes lehren will, daß wir nichts was böſe iſt, begehren, noch was gut iſt, verabſcheuen können. Gegen dieſen Satz wird wohl niemand etwas einzuwenden haben. Er iſt, ſo zu ſagen, von der erſten Hand, von den erſten philoſophiſchen Grundſätzen gehohlt, und ſtammt unmittelbar von dem Grundſatze des Widerſpruchs ab. Sollte iemand kühn genug ſeyn zu behaupten, daß Freude widrig, oder Leid angenehm ſeyn könnte, der müßte zugleich annehmen, daß Gut böſe, und Böſe gut ſeyn könnte, er müßte annehmen, daß eine Sache begehret und nicht begehret, verabſcheuet und nicht verabſcheuet werden könnte, das heißt, daß etwas zu gleicher Zeit ſeyn, und nicht ſeyn könnte.

könnte. Allein es iſt die Frage, wie man aus dieſem Satze einen Grundſatz in der gegenwärtigen Sache machen kann? Die Meinung ſoll ohne Zweifel ſeyn: Daß die Urſache, warum die Luſt zum Guten überhaupt nicht größer iſt, als der Abſcheu vor dem Böſen, nicht eigentlich in der Beſchaffenheit des Willens oder der Seele müſſe geſucht werden, ſondern in dieſer algemeinen Natur der Dinge, daß nichts als das was gut iſt begehrt, und nichts als das was böſe iſt, verabſcheuet werden könne. Dieſe Erklärung iſt wohl die einzigſte, die ſich zu ſeinen Worten ſchickt; allein daraus einen vernünftigen Einwurf herauszubringen, das wird Mühe koſten. Der Journaliſt wird ſich doch wohl beſinnen, daß hier nicht die Frage iſt von dem, was begehrt oder verabſcheuet werden kann, ſondern daß man hier von der Gewalt und dem Eindrucke frägt, den die Luſt zum Guten, und der Abſcheu vor dem Uebel bey einem Menſchen hat; ob nämlich jene oder dieſe am ſtärkſten würke, oder ob ſie beyde eine gleiche Gewalt haben? Ich hätte daher gewünſcht, und der Leſer wird es mit mir gewünſcht haben, daß er zugleich gezeigt hätte, wie dieſe Frage durch den von ihm angeführten Beweiß könne ausgemacht werden, ſo daß der Schluß mit ſeinen Vorderſätzen übereinſtimme. Einer, der von dem Journaliſten gelernt hat, daß wir nichts begehren können, als was gut iſt, und nichts verwerfen, als was böſe iſt, wird er deswegen gleich im Stande ſeyn zu ſchließen, daß wir überhaupt eben ſo wohl und zwar in gleichem Grade das Böſe verabſcheuen, als wir das Gute begehren, und daß es übrigens in beſondern Fällen nur auf die Graden des Guten und Böſen ankömmt? Daß dieſer Schluß an ſich richtig ſey, getraue ich mir im 5ten Paragraph meiner Abhandlung dargethan zu haben. Ich ſollte doch nicht glauben, daß es dieſer Beweiß ſey, auf den der Journaliſt geſehen, und daß er meine eigenen Waffen gegen mich hat brauchen wollen. Sollte das ſeyn, ſo wird der Journaliſt ja wiſſen, daß er

meine eigene Gedanken nicht als Einwürfe wider mich anführen kann, wenn er mich nicht zugleich überzeugt, daß ich mir ſelbſt widerſpreche. Ich ſehe aber nicht ein, wie aus dem Saße, den der Journaliſt hier zu Grunde legt, irgend ein anderer und beſſerer Beweiß herausgebracht werden könne, als der den ich ſelbſt im berührten Paragr. geführt habe. Eben ſo wenig begreiſe ich, wie er vermöge dieſes Saßes dem Beweiſe widerſprechen kann, welcher aus der Beſchaffenheit der Seele hergenommen wird. Sollten nicht Freude und Schmerz Leidenſchaften ſeyn, die mit zur Beſchaffenheit der Seele gehörten? Und ſollte ſich wohl jemand auf die Natur der Freude und des Schmerzens berufen können, nämlich daß die Freude nicht widrig, und der Schmerz nicht angenehm ſeyn könne, ohne zugleich auf dasjenige geſehen zu haben, was ich ſelbſt zum Grunde gelegt, daß es nämlich die Natur des Willens iſt, daß er das Gute begehre und das Böſe verwerfe? Kurz, was der Einwurf ſagen will, iſt für mich ein Räthſel. Ich habe dies zu meiner Vertheidigung anführen müſſen, nach dem Begriffe, den mir meine geringe Einſicht hat verſchaffen können. Sollte ich die wahre Stärke ſeines Einwurfs nicht gefühlt haben, ſo muß man mirs zu gute halten; denn wie ſoll man das beantworten, was man nicht verſteht. Dem ohngeachtet kann es gar wohl ſeyn, daß der Einwurf, wenn er in ſein völliges Licht geſetzt würde, nicht ungegründet wäre. Wer weiß, was für Gründe der Journaliſt ſich mag vorbehalten haben, die er nicht hat wollen aufs Papier bringen? Das gute Vorurtheil iſt wenigſtens für ihn. Denn wer kann anders vermuthen, als daß derjenige, der ſich zum Richter und Verbeſſerer frembder Gedanken aufwirft, einen gegründeten Beweiß hervorbringen werde? Vielleicht iſt ſein Einwurf als ein Kunſtſtück mit einer Decke über anzuſehen; und vielleicht iſt er mir für meinen Augen dunkel und räthſelhaft. Ja wer weiß, ob

nicht der Journaliſt ſich mit Fleiß ſo undeutlich erkläret hat? Vielleicht iſts aus Gefälligkeit gegen den Leſer geſchehen, damit er ihm nicht allen Anlaß zu eigenem Nachdenken nehmen ſollte, und vielleicht auch aus Furcht, daß man ihn ſonſt nicht für einen Philoſophen halten würde; denn es iſt nicht mit der Philoſophie, wie mit der Beredſamkeit: philoſophia ſimulari poteſt, eloquentia non poteſt.

§ 37.

Dritter Einwurf auf d. 325 S.

Der dritte Einwurf wird beantwortet.

„Es entſtehet die Frage, ob man hierbey auch auf unmündi„ge Kinder, die noch nicht richtig urtheilen können, zu ſehen hat. „Was die Erwachſenen betrift, möchte man einwenden, daß die „Strafen gemeiniglich den Grad nach ſtärker ſind als die Beloh„nungen. Jene ſchreiten ſo gar bis zum Tode fort. Wie weit „darunter iſt auch der höchſte Grad von dieſen?„

Ob der Journaliſt gleich ſo beſcheiden iſt, daß er dieſen meinen Beweiß nicht für ganz ungereimt halten will, und es daher zu einer Frage macht, ob man auch hierinnen auf die unmündige Kinder ſehen darf? ſo ſoll es wohl dennoch die Meinung ſeyn, daß ich mich hier ohne Grund auf das Exempel der Kinder berufe. Wenn ich auch weiter nichts antworten wollte, als daß ich dieſes Exempel anführe um zu zeigen, daß ein Regent mit ſeinem Volke umgehe, wie ein Vater mit ſeinem Kinde, ſo glaube ich, dieſe Antwort würde ſchon hinlänglich ſeyn, ſeinen Einwurf zu entkräften. Allein wenn ich ihm auch geſtehe, daß es als ein Beweiß angeführet wird, ſollte ich wohl deswegen wider die Gründe einer geſunden Vernunft angeſtoßen haben? Ich glaube es nicht. Denn der

Jour-

Journaliſt mußte ja doch wohl merken, daß es nicht das Urtheil der Kinder iſt, ſondern das Urtheil vernünftiger Leute über die Kinder, welches hier zum Grunde gelegt wird. Man ſetzet hier einen vernünftigen Vater, der die Gemüthsart ſeines Kindes ausſtudieret hat, und daher die beſten und beqwemſten Mittel zu gebrauchen weiß, das Kind tugendhaft zu machen. Alſo werden die Kinder hier in keiner andern Abſicht angeführt, als nur um an ihnen die Natur der Menſchen zu zeigen. Denn ſind ſie gleich Kinder, ſo ſind ſie doch Menſchen, und ſo bald ſie auf die Welt kommen, bringen ſie die menſchliche Natur mit ſich. Zwar nehmen die Kräfte der Seele mit dem Körper zu, und haben daher bey den Kindern noch nicht ihre völlige Reife; dennoch haben die Kinder auch ihre Neigungen, und der erſte Grund zu allem was künftig aus ihnen werden wird, iſt ſchon in ihrer urſprünglichen Natur da. Sollte es denn wohl vergebens ſeyn, die Natur der Kinder zu betrachten, und daraus zu lernen, wie ſie am geſchickteſten zur Tugend gelenkt werden, damit man keine Mittel anwendet, die ſich auf die Natur eines Menſchen nicht ſchicken? Wer dieſe aus dem Grunde kennen will, der muß ſie in verſchiedenen Altern, von dem Jünglinge bis auf den Greiß, betrachten. Ja man kann ſich mit ſo viel größerm Rechte auf die Kinder berufen, weil alles was man bey ihnen wahrnimmt, bloße Natur iſt, die noch durch keine Vorurtheile, Gewohnheiten und Nachahmungen eine neue Richtung bekommen, oder durch fremde Zuſätze iſt verdorben worden. Um mich aber noch näher zu erklären, warum ich mich im 7ten Paragraph auf das Betragen eines Vaters gegen ſeine Kinder berufen habe, muß ich erinnern, daß in dieſem § ſoll erwieſen werden, daß der Satz: daß die Furcht vor dem Böſen nicht weniger, ſondern oft mehr vermag bey einem Menſchen, als die Luſt zum Guten, ein Grundſatz aller Verbindungen und Geſetze, inſonderheit bey den weltlichen Gerichten iſt, weil alle

Geſetze durch Strafen verbinden; Daher wenn alle andere Vorſtellungen unvermögend ſind den Böſewicht zum Gehorſam zu bringen, ſo muß der Geſetzgeber die Strafen zu Hülfe nehmen, um durch dieſe dasienige auszurichten, was jene nicht können. Dieſes nun giebt mir Gelegenheit, zuletzt das Exempel der Kinder anzuführen, als das was meinem Bedünken nach am beſten zeiget, wie ſich die Regenten verhalten müſſen, daß ſie ſich die Menſchen nicht bloß als vernünftig, ſondern auch als ſinnlich vorſtellen müſſen, weil die Kinder am meiſten durch ſinnliche Bewegungsgründe geleitet werden.

Was würde aber der Journaliſt geſagt haben, wenn ich mich an ſtatt der Kinder auf das Exempel der Thiere berufen hätte? Dennoch meine ich, es hätte geſchehen können, ohne daß ich deswegen einigen Vorwurf verdient hätte. Denn wenn man an den Thieren ſieht, daß man ihre ſinnlichen Triebe durch Drohungen und Schläge zurückhalten kann, ſo glaube ich, dient dieſes zum Beweiſe, daß die Furcht vor dem Uebel oft ſtärker rühre, als die Luſt zum Guten, ſowohl in Abſicht auf die unterſten, als die oberſten Seelenkräfte.

Der Journaliſt geht noch weiter mit ſeiner Beurtheilung. Mein Beweiß in dem beſagten 7ten § gefällt ihm durchaus nicht, auch nicht einmahl in Abſicht auf die Erwachſenen. **Was die Erwachſenen betrift, ſagt er, möchte man einwenden, daß die Strafen gemeiniglich dem Grade nach ſtärker ſind, als die Belohnungen.** Wenn der gute Mann in dieſer Stelle gegen mich fichtet, wie es doch ſcheint, ſo fichtet er ohne Gegner. Ein Einwurf muß doch in irgend einem Stücke widerſprechen; und worinn will er mir denn widerſprechen? Habe ich je geläugnet, daß die Strafen

in Anſehung der Graden gemeiniglich gröſſer und ſtärker wären als die Belohnungen? Oder was will er mir für einen Gedanken aufbürden, um ſeinem Einwurfe die Thür zu öffnen?

Vielleicht hat er geglaubt, es wäre meine Meinung, daß das Böſe immer und ohne Unterſchied mehr vermag bey einem Menſchen, als das Gute, und folglich auch die Strafen mehr als die Belohnungen; daß ich alſo bey Widerlegung des Baylen auf ein anderes Extrem gefallen wäre: deswegen hat er mich wieder auf den rechten Weg führen wollen, nämlich zu dem Grundſatze; daß die Urſache, warum bald das Gute und bald das Böſe am meiſten bey einem Menſchen vermag, nur von den verſchiedenen Graden deſſelben abhänge. Allein ich weiß nicht, was doch den lieben Mann auf dergleichen Gedanken mag gebracht haben, weil meine ganze Abhandlung eben das zu beweißen ſucht, was hier zu einem Einwurfe gemacht wird. Eine ſolche Aufführung bey gelehrten Streitigkeiten, da man dem andern eine Meinung beylegt, die mit ſeinen Worten und Abſichten offenbar ſtreitet, und darauf aus ſeinem eigenen Satze einen Einwurf wider ihn ſelbſt macht, iſt eine ſo verzweifelte Art zu diſputiren, daß ich überzeugt bin, ſie werde bey unſerm Journaliſten keinen Beyfall finden.

Oder vielleicht ſoll dieſer letzte Theil ſeiner gelehrten Anmerkung nur auf den einen meiner Beweißen gehen, ſo wie derſelbe in der Recenſion angeführt wird (c). Ja, ich ſollte faſt glauben, daß

(c) Denn in der erſten Recenſion heißt es S. 325 ſo: Denn 1) die Geſetze gründen ſich mehr auf Drohungen, als Verheißungen. Welcher Geſetzgebers Reichthum würde hinreichen ſein Volk durch lauter Belohnungen in Gehorſam zu erhalten? Ein

es ſo wäre, nachdem ich aus ſeinen andern Einwürfen ſchon gemerkt habe, daß es ihm hauptſächlich darum zu thun geweſen, daß er meine Beweiſe hat muſtern können, ohne ſich an die Sache ſelbſt zu halten. Ich geſtehe auch, daß wenn ich keinen andern Grund angeführet hätte, warum die Geſetzgeber lieber Strafen, als Belohnungen gebrauchen, als den einzigen, dem der Journaliſt einen Platz in ſeinen Nachrichten vergönnt hat, nämlich **weil ſonſt der Gehorſam der Unterthanen dem Landesherrn gar zu theuer kommen würde**; daß alsdenn mein Beweiß ſehr unvollkommen ſeyn würde. Allein in meiner Abhandlung in den Schriften unſerer Geſellſchaft Tom. VII. S. 150. habe ich zwey Urſachen angeführt. **Es iſt**, ſage ich, **weder an ſich möglich, daß ein Geſetz alle ſeine Stärke vermittelſt der Belohnungen haben kann** ꝛc. **noch**, ſetze ich hinzu, **ſind alle von der Gemüthsart, daß ſie ſich durch angenehme Bewegungsgründe zum Gehorſam bringen laſſen** (d). Sollte nicht die letzte Urſache, die ich noch genauer im 12ten § (e) zu unterſuchen und zu erläutern vorgenommen,

Vater ſuchet ſein Kind anfangs durch Belohnungen, zuletzt aber, wenn dies vergebens, durch Strafen zu beſſern, folglich wird das letzte Mittel ſtärker als das erſte erachtet.

(d) Im 10ten § meiner philoſophiſchen Betrachtungen am angezogenen Orte S. 154 habe ich noch eine andere Urſache angeführt, weil nämlich die bürgerlichen Geſetze mehr die Abſicht haben die Menſchen vom Böſen zu entfernen, als ſie zur Tugend zu bringen.

(e) Wer den 12ten § wachend lieſt, kann nicht daran zweifeln, daß nicht meine und des Journaliſten Gedanken in der ſtreitigen Sache übereinſtimmen. Doch ich erwähne dieſes nicht als einen Beweiß wider den Journaliſten. Denn beſagter Paragraph iſt zwar in der gelehrten Geſell-

men, dem Journaliſten die Augen aufgemacht haben, daß er geſehen hätte, daß alles was er von den Vorzügen der meiſten Strafen in Abſicht auf die Graden ſagt, nicht als ein Einwurf wider mich kann angeſehen werden? Ob ich ſage, daß ſich wenig Menſchen durch Belohnungen zum Gehorſam bringen laſſen, und daß daher die Verbindung durch Strafen ein ſtärkeres und kräftigeres Band iſt, oder ich ſage, daß die Strafen in Abſicht auf die Graden gemeiniglich ſtärker ſind als die Belohnungen; ſollte das nicht beynahe auf eins herauskommen, oder wenigſtens das eine aus dem andern können gefolgert werden? Allein dieſen Grund läßt der Journaliſt in ſeiner Recenſion aus, und erwähnet nur des Exempels, das ich nachher von dem Verfahren eines Vaters mit ſeinen Kindern anführe. Sollte es wohl aus Liebe für ſeinen Einwurf geſchehen ſeyn, damit er nicht ganz

Geſellſchaft vorgeleſen, aber nicht in die Schriften der Societät eingerückt worden, und kann daher auch dem Journaliſten nicht bekannt geweſen ſeyn. Allein es brauchte auch nicht; denn der Journaliſt hätte gern aus meiner Abhandlung, ſo wie ſie in den Schriften der Societät gedruckt iſt, meine wahre Meinung abſehen können. Er führt doch ſelber in der Recenſion S. 324 unter den Urſachen, warum ich dafür halte, daß das Gute und Böſe eine gleiche Gewalt bey dem Menſchen habe, auch dieſe an: Denn 2) in beſondern Fällen ſieht man auf den Grad des Guten und Böſen; folglich muß dieſes ſo wohl meine als des Journaliſten Meinung ſeyn, wenn die Frage ſoll beantwortet werden, warum die Strafen öfters einen größern Eindruck auf die Menſchen machen, als die Belohnungen? Nämlich daß die Urſache ſey: weil jene in Abſicht auf die Graden gemeiniglich ſtärker ſind, als dieſe. Wer muß ſich nicht wundern, daß der Journaliſt ſchon bey dem Einwurfe nicht allein den Innhalt meiner kleinen Abhandlung, ſondern auch den Auszug aus derſelben, den er ſelbſt auf der vorhergehenden Seite gemacht, vergeſſen hat?

ganz wegfallen ſollte, wenn er meinen Grund berührt hätte? Ich will ſo übel von dem Journaliſten nicht denken, daß er mit Fleiß den einen Beweiß hätte auslaſſen ſollen, um den andern kritiſiren zu können. Ich will lieber glauben, daß dieſe Auslaſſung bloß aus Nachläßigkeit geſchehen; und dieſe kann man in ſo weit entſchuldigen, weil ein Journaliſt, der die verſchiedenen Schriſten, die er recenſiren ſoll, oft in der Eil durchlaufen muß, um ſeine Bogen zu rechter Zeit fertig zu haben, ſich die Zeit nicht geben kann, daß die Gedanken der Feder nicht folgen können. Inſonderheit kann es geſchehen, daß er in der Zeit zu kurze kömmt, wenn viel Nachdenken ſoll gebraucht werden. Denn die Urtheilskraft der Menſchen iſt nicht beflügelt; ſie geht langſam, und Schrit vor Schrit her. Allein, da ein Journaliſt weiter keine Verbindung hat, als daß er mit gehörigem Fleiße und Nachdenken den Innhalt einer Schriſt anzeiget; und alles was er darüber thut, als ein Opus ſupererogationis anzuſehen iſt; ſo iſt es ſehr kühn von ihm gethan, daß er die Beurtheilung einer Schrift auf ſich nimmt, und Einwürfe wider den Verfaſſer macht, wenn er nicht allein die Gründe für und wider nicht geprüfet, ſondern ſich nicht einmal die Zeit gegeben hat, den Verfaſſer recht zu verſtehen.

Ancher, Peder Kofod

Ob die Lust oder der Abscheu am stärksten würke?

Kopenhagen ; Leipzig 1763

4 Ph.sp. 15 i
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00007106-7
VD18 15292215